بازرسی شد
۳۷ - ۳۶

بازدید شد
۱۳۸۱

کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۶۳۳۱۲
کتاب حاشیه بر شرح هدایه حکمه
مؤلف صدرالدین محمد الحسینی الشیرازی
موضوع
شماره قفسه

اللهم ...

قل

عالیجناب آخوند شیخ محمد حسین کاشانی

بدعای حضرت فارغ نمود

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

صدر كلام ارباب التجريد وختم مقال اصحاب التوحيد حمد احدية الابتداء والانتهاء متنزه عن مشاركة الامثال والاكفاء ثم الصلوة على نبينا السيد الشفيع وخاتم الانبياء محمد الامجاد ارجاء الارض واقطار السماء واله الكرام وصحبه النجباء وبعد فيقول الفقير الحقير الشهير بصدر الحسيني الشيرازي شرح الله صدره ورفع قدره وكنت كتبت اولا على الشرح الجديد للتجريد ما سنح لي في اثناء المطالعة وادوار المباحثة والمناظرة ثم لاح لي ان ترك بعض عليه احوال الاشتباه والالتباس بحرف الكلم عن مواضعه فمقاصدها تقوفت ونسج ونظر امورا واهية كبيوت العنكبوت وان بعض ضعفاء الطلبة عن صوب الاستقامة متجاوزون الى حد يقول علانية ولا ينظر الى ما يقول فمما لا يصح التعويل عليه وما ينبغي ان يرد عليه البيان فاقول ما كتب بعض علماء فضلاء الطلاب على هذا الكتاب ولم يبرد كلامه الغليل من اللباب والتقرير عن الارتياب فحدانى ذلك الى ان اكتب ما شاء حاشية محتوية على بعض معضلات الشرح وحواشيه بما لا مزيد عليه منبهة على ما عليهما وما لهما والاشارة الى كشف معضلات الكتاب وحل عقده الفضلاء مبتنيا فيما اختره الفضلاء فمنها ما اخذته من كتب القوم ومما لا يخفى على الفاضل المتأمل والمنصف المتدبر الا قليلا ومنها ما خلت عنه كتب القوم ولم تحو كلام غيري ... عن احوال الكتاب عن الاحوال المذكورة ... الى الحكام وكان الانسان على الاقرار والاعتراف ... وكان من الكتاب ... ابكارا مبتكرا حريصا واوردت ... الجواهر فان الزمان ما يجلوا النواظر ... الشعف ... الى قمر قبيز الكرام فوسمتها باسم ... الخاقان ... والافضال الخاقان ... المعرب ... الصلوات ... في كل مبانيه ... وحسبي الله تعالى ...

لدى الانعام والادراك سحاب بصلاته وعند الحركة والانحلال سماء سنان صيت معاليه تملأ ما بين الارض والسماء وماء حسامه يذهب دنس الشرك عن اديم الغبراء راية ثالث النيرين وقدره فوق الفرقدين رافع العلماء على الارائك منقذ الفقراء عن المهالك في تبيين المعارف بحر زاخر وفي افاضته البر سحاب ماطر عند انتقاد نقود المعارف علمه المحقق اليه يشد رحال الافاضل من كل فج عميق مستعبد الاحرار بالادرار مستخدم الجبابرة بالاجبار قاتل الكفرة ناشر النصفة شعر يفوق بمعنى واحد كل فاخر وقد جمع الرحمن فيه جميعا امير عظماء الزمان المؤتمر بامر ان الله يأمر بالعدل والاحسان السلطان ابن السلطان سمي ولي الرحمن سلطان بايزيد خان خلد الله ملكه واجرى في بحار الخلافة فلكه واحكم اطناب خيام دولته باوتاد الخلود وادام ايام شوكته الى يوم الموعود ثم جعلته تحفة لمجلسه الشريف البعض اياديه وطمعا لان ينظر فيه فيصفح هفواته ويرقم حسناته فان نظر فيه بعين القبول فهو غاية المأمول ونهاية المسئول والتزمت في سائر المباحث رعاية الانصاف والتجنب عن الاعتساف وها انا اشرع في الكلام ومنه توفيق الاتمام قوله اي آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم قال الشريف فيما كتب على الحاشية قيل لم يرد به معنيا بل ما يتناول متعددا اعني نصف من مجموعه بزيادات الكرم في الجملة وفيه نظر لان افعل التفضيل اذا اضيف فله معنيان الاول الشائع الكثير ان يقصد به الزيادة على جميع ما عداه مما اضيف اليه والثاني ان يقصد به الزيادة مطلقا لا على جميع ما عداه مما اضيف اليه وهو بالمعنى الاول يجوز ان يقصد بالمزيد عليه المتعدد دون المعنى الثاني واما افعل التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط قيل حكيه مراده بالزيادة في الجملة هو الزيادة بوجه ما وذلك ليس معنى ثالثا لا خلته هو بل هو جار في المعنيين اذ الزيادة بوجه ما اما على جميع ما اضيف اليه او مطلقا وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه فعسى ان لا يتحقق في اعداد تخصيصه فرد وفيه بحث اذ قوله وذلك ليس معنى ثالثا غير مسلم اذ في كلا المعنيين يعتبر الزيادة في مدلول الفعل واذا اريد به الزيادة بوجه ما يدخل فيه من لا يكون زائدا في مدلوله اذا كان زائدا في قسم من مدلوله فيكون معنى ثالثا لا محالة

وقوله بل هو جار في المعنيين لا ينافي كونه معنى ثالثا لجواز ان يكون المعنى الثالث اعم كما لا يذهب على من له ادنى مسكة ثم في قوله وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه الخ اشعار بانه لو لم يقيد الزيادة بقوله في الجملة لدل الكلام على الزيادة من جميع الوجوه وليس كذلك اذ الاكرم يدل على زيادة الكرم واما انه من جميع الوجوه فلا دلالة له عليه اصلا قيل لست ادري من اين هذا الاشعار وفيه بحث اذ حاصل ما ذكره ان الغرض من التقييد بقوله في الجملة انه لو لم يقيد به كان المعتبر فيها الزيادة من جميع الوجوه وهو غير مستقيم وذلك انما يصح لو كان الكلام على تقدير ترك التقييد بقوله في الجملة اشعار على الزيادة من جميع الوجوه وهو ظاهر جدا ثم قيل صورة الايراد فاسد حيث قابل المنع بالمنع فان الشارح ادعى انه معنى ثالث وكلامه في قوة المنع وفيه بحث اذ لا نسلم ان الشارح ادعى انه معنى ثالث بل الظاهر ان العلامة قد ادعى ان الاكرام بمعنى الزيادة في الكرم في الجملة والشارح منع ذلك مستندا بانه معنى ثالث للصيغة ولم يرد الصيغة بهذا المعنى فيكون كلام الشارح في قوة المنع وكلام صاحب القيل معللا ثم قيل ظاهر العبارة للتعميم في الزيادة المعتبرة في مفهوم الصيغة والمعنيان الناشيان عن الاضافة بحالهما فليس في ذلك اثبات معنى ثالث بل هو تحقيق مفهوم الصيغة مع قطع النظر عن الاضافة لا اثبات معنى آخر للصيغة كما توهم بعض القاصرين اذ لا شك ان المعتبر في معنى الصيغة الزيادة باي وجه كان ولذلك صح ان يقال زيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الفلاحة وفيه بحث اذ لا نسلم ان ليس في ذلك اثبات معنى ثالث كيف وقد وضعت الصيغة للموصوف بالزيادة على غيره في معنى الفعل وكما ان الضارب يدل على الموصوف بالضرب لا على الموصوف بقسم منه كذلك الاضرب يدل على الموصوف بزيادة الضرب لا على الموصوف بزيادة قسم منه اذ العام لا يدل على الخاص اصلا ومن البين ان احد الشيئين لا يصير في معنى الفعل زائدا على الآخر الا اذا كان له من هذا المعنى مثل ما للآخر منه مع زيادات فلا يدخل فيه من يكون زائدا في قسم من معناه ولا يكون زائدا في معناه فاذا عمم في الزيادة المعتبرة في مفهومها بحيث يدخل فيه ذلك كان لا محالة معنى ثالثا ولا يلزم ان يكون اختلاف المعنى ناشيا عن الاضافة كما لا يخفى ثم قيل اذا كان معنى الفعل ما ذكره لزم من اطباق اهل السنة على افضلية ابي بكر رضي الله عنه على علي رضي الله عنه ان يكون جميع الفضائل التي لعلي حاصلة لابي بكر رضي الله عنهما وغير ذلك ازراء بجلالة قدر علي رضي الله عنه وفيه بحث اذ لا يلزم من ذلك ان يكون كل فضيلة

فضيلة من فضائل علي رضي الله عنه حاصلة لابي بكر رضي الله عنه حتى يلزم الازراء بجلالة قدر علي رضي الله عنه لجواز ان يكون كثير من فضائل علي اكثر لكن يكون لابي بكر فضيلة واحدة تفوق سائر تلك الفضائل لكثرة الثواب عند الله تعالى ورضوان من الله اكبر كما ذهب اليه اهل السنة هذا هو معنى الصيغة على ما قررنا في موضعه وانا نسلم ان يكون معناها الزيادة في قسم من معنى الفعل وان لم يقل بذلك احد فاما ان يريد به القسم مطلقا اي متعينا باي تعيين كان فلا خفاء في ان الزيادة لا بد ان يكون من اقسام المعنى مثل ما يكون للناقص مع الزيادة فلا يدخل فيه من يكون زائدا في احد اقسام المعنى بعينه دون اقسامه مطلقا وحكم ما ذكره وان اريد به الزائد في قسم معين كالصفة كان الاعلم بمعنى الافصح ولا كلام فيه ولا نسلم ان قولك زيد اعلم من عمرو في الطب يدل على الزيادة في العلم مطلقا بل هو دال على الزيادة في العلم الخاص الذي هو الطب فهو بمنزلة قولك زيد اطب من عمرو وذلك ظاهر جدا قيل ان الجزاء المتوقفة بين الاطب وبين الاعلم في الطب وان كان ما نسلمه لكن هذا التأويل لا يجري في جميع الصور كما اذا علم ان زيدا افضل في بعض العلوم من عمرو ومن دونه العلم بخصوصه وعمرو افضل في بعض آخر كذلك وفيه بحث اذ لو اراد ان بين العبارتين فرقا فهو غير مفيد وان اراد ان بين ما قصد منهما فرقا فهو مم حيث يكون المقصود بكل منهما التفضيل في الطب ولا نسلم ان ذلك لا يجري في الصورة المذكورة غاية الامر انه لم يوضع لفظ مفرد دال على الزيادة في بعض العلوم لا على التعيين ولذلك لا يعبر عنه بلفظ مفرد حتى لو وضع بازائه لفظ مفرد كما وضع بازاء الزيادة في الفقه افقه لصح اطلاقه عليه بلا ريبة ثم قيل مراده بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه ما وذلك ليس معنى ثالثا للمعنيين الحاصلين من الاضافة كيف وهو جار في المعنيين وفي صيغة التفضيل وان لم يستعمل بالاضافة كما اذا استعمل بمن او باللام وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه فعسى ان لا يتحقق في احد او يختص بفرد وكيف يتوهم من له ادنى مسكة ان بيانه معنى افعل التفضيل مع قطع النظر عن الاضافة معنى ثالث للمعنيين الحاصلين من الاضافة فسقط ما اورد عليه من ان قوله وذلك ليس معنى ثالثا غير مسلم اذ في كلا المعنيين يعتبر الزيادة في مدلول الفعل واذا اريد الزيادة بوجه ما يدخل فيه من يكون زائدا في مدلول الفعل اذا كان زائدا في قسم منه فيكون معنى ثالثا لا محالة وذلك لما عرفته من ان ذلك تحقيق لمعنى الصيغة باي طريق استعمل فلو كان معنى آخر لكان معنى ثانيا للصيغة لا ثالثا للاضافة وفيه بحث اذ سقوطه بذلك غير مسلم فان المعترض حمل المضاف على معنى الفعل بعينه وهذا القدر كاف في كونه معنى ثالثا للمضاف كيف لا وقد صرح المعترض بان المعنى الثالث لا يلزم ان يكون ناشيا عن الاضافة ولم يدع الشارح ان المعنى الثالث يجب ان يكون ناشيا عنها ولا ان هذا المعنى معنى ثالث للاضافة كما لا يخفى على من له ادنى

معرفة باساليب الكلام ثم قيل ما توهم المعترض من ان معنى الصيغة الزيادة في اصل الفعل الذي قسم منه ساقط لان كل من العالم من ثبت له العلم في الجملة فالاعلم من كان زائدا في العلم في الجملة سواء كان زائدا في مطلق العلم او في فرد منه فان الزيادة في المشتق منها اعم من ان يكون على الوجه الاول او على الوجه الثاني وقد نص النحاة على ان مفاد الفعل مفاد النكرة انما تدل على الفرد المنتشر وهذا يدل على ما ذكرنا صحة التقييد بقسم خاص منه كما تقول زيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الفلاحة ولو كان معناه الزيادة في مطلق العلم لم يصح التقييد بل كان قولك زيد اعلم من عمرو مستلزما فلا يكون عمرو اعلم منه في شيء من العلوم فلا يصح تفضيل عمرو عليه في علم الفلاحة وانكار صدق الاعلم المطلق مع صدق الاعلم المقيد لزام لصدق المقيد بدون صدق المطلق وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بقوله مفاد الفعل مفاد النكرة التي لا تنوين فيها فذلك غير مفيد لان مفاد النكرة بلا تنوين هو الطبيعة لا الفرد وانما يستفاد الفرد من النكرة اذا كانت مع التنوين كما حقق في موضعه وان اراد ان مفاد النكرة والتنوين معا فذلك مم وعند البين انه ليس كذلك ولا يتوهم ذلك من له ادنى خبرة باساليب الكلام فقوله والنكرة انما تدل على الفرد المنتشر ان اراد النكرة بلا تنوين ممنوع ان اراد النكرة المنون لكن لا نسلم ان مفاد الفعل ذلك واما ثانيا فلان سقوط ما ذكره المعترض بذلك غير مسلم وقياس اسم التفضيل على اسم الفاعل غير مستقيم فانهم عرفوا اسم الفاعل بما اشتق من فعل لمن قام به هذا الفعل ويكفي في قيام الفعل بالشيء قيام فرد منه فكل ما قام به فرد منه فهو داخل في تعريف اسم الفاعل وعرفوا اسم التفضيل بما اشتق من فعل لموصوف بالزيادة على غيره فيه والزائد على غيره في قسم من مدلول الفعل لا يلزم ان يكون زائدا في مدلوله عليه لجواز ان يكون زائدا عليه او ناقصا عنه او مساويا له فان كان زائدا عليه يدخل في تعريف اسم الفاعل التفضيل والا فلا كما لا يخفى ذلك على الاديب غريب وقوله ولو كان معناه الزيادة في مطلق العلم لم يصح التقييد اه استدلال في غاية الركاكة اذ لا تنافي بين كون زائدا في العلم المطلق على عمرو وبين كون عمرو زائدا عليه في علم خاص وقوله وانكار صدق الاعلم المطلق مع صدق الاعلم المقيد لزام بصدق المقيد بدون المطلق غير مسلم لان معنى الاعلم الزائد في العلم ومعنى الاعلم في الفقه مثلا الزائد في العلم المخصوص وهما ليسا بمقيد ومطلق نعم العلم والعلم المخصوص مقيد ومطلق لا الزيادة فيهما حتى لو تحقق الزيادة في العلم الخاص دون العلم المطلق لزم صدق المقيد بدون المطلق ثم المسلمون اختلفوا في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابابكر رضي الله عنه افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه مذكورة في كتبهم وبنوا على اثبات ذلك ان

ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا اطلاق الافضل على احد من الصحابة غيره واستمر هذا الخلاف والبناء بينهما في كل من الطائفتين علماء كبار عارفون باللغة حق المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظن هذا القائل لصح ان يكون كل واحد منهما افضل من الآخر ولم يتمش هذا الخلاف والبناء والمنع وكيف يجوز ان يكون معناها ذلك ولم يتنبه باحد من هذه الجماعات الكثيرة وبقي الخلاف والبناء والمنع المذكور بين الطائفتين قريب ثمانمائة سنة قيل الزيادة المعتبرة في مفهوم اسم التفضيل هو الزيادة في مفهوم الفعل كما اعترف به ومدلول الفعل هو الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة في فرد منه فقد تحقق الزيادة في مدلول الفعل والتباس ذلك على الاديب غريب واغرب من هذا استدلاله بالخلاف المستمر بين العلماء في افضلية ابي بكر وعلي رضي الله عنهما فانهم انما اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب كما هو الشائع في كتب العقائد لا في الافضلية بالمعنى الذي توهم اذ لا يشك احد من اهل السنة على رجحان علي رضي الله عنه في كثير من الفضائل على غيره وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان مدلول الفعل هو الفرد المنتشر وان معنى العلم هو الادراك لا فرد منه ومعنى القعود هو الجلوس لا فرد منه بل صرحوا بان الفرد لا يقصد من المصادر الا نادرا كما هو المشهور في مثل رجعى واجمع ومنشأ الاشتباه عدم التمييز بين النكرة الملحق بها التنوين والنكرة الغير الملحق بها التنوين كما اشرنا اليه آنفا ولقد اضاف المحشي في تذييل هذه الدعوى بقوله والتباس ذلك على الاديب غريب واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون معنى الفعل هو الفرد المنتشر فاحد الشخصين انما يكون زائدا على الآخر في الفرد المنتشر اذا كان له من افراد الفعل ما هو جوان كما يكون الآخر مع زيادة ولا يمكن ان يكون كل منهما زائدا على الآخر في الفرد المنتشر اذا كان له من افراد الفعل الذي فيه كما حسبه هذا القائل لان زيادة احدهما على الآخر في الفرد المنتشر مستلزم لنقصان الآخر عنه فلا يكون الآخر زائدا عليه فيه نعم يمكن زيادة احدهما في فرد معين هو علم مخصوص على الآخر وزيادة الآخر عليه في فرد آخر واين هذا من ذاك والتباس ذلك على الاديب غريب واما ثالثا فلانا لا نسلم ان خلاف الطائفتين في الافضلية من حيث الثواب اذ لو كان كذلك لما منع اهل السنة من اطلاق الافضل على علي رضي الله عنه بل ينبغي ان يمنعوا اطلاق الافضل من حيث الثواب عليه وكذا الشيعة كلهم يمنعون اطلاق الافضل ولهم استدلال على الافضلية بما لا يكون موجبا للثواب كالشجاعة والقرب من الرسول كلهم يستدلون به فالخلاف في الافضلية مطلقا غاية الامر ان الشيعة لما استدلوا بان عليا رضي الله عنه اعلم واشجع

واقربهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب اهل السنة بان ابابكر رضي الله عنه اكثر ثوابا وهو فضيلة تفوق على جميع ما ذكر فالافضل بمعناه والزيادة في الثواب لان له معنيين كما حسبه هذا القائل سلمنا ان معنى الافضل اكثر ثوابا لكن لم لا يجوز ان يكون كل منهما اكثر ثوابا من وجه على تقدير ان يكون معنى الصيغة الزيادة في قسم من مدلول الفعل مثلا اذا كان لاحدهما سقي الكوثر وللآخر الطبقة العليا من الجنة صح ان يقال كل منهما افضل من الآخر فلم ذا منعوا اطلاق الافضل بهذا المعنى وايضا لو كان معناها ذلك فاذا قال سائل اي ابنيك اعلم من الآخر واصلح لصح ان يجاب بكليهما والعارف باللسان لا يشك في عدم جواز هذا الجواب فتبين ان معناها ليس على ما ظنه واصر احد على ذلك لو دليل على انه واما قوله ومما يدل على صحة ما ذكرناه صحة ما ذكرناه صحة التقييد بقسم خاص فان اراد بالتقييد بقسم خاص ان يكون التفضيل بحسب هذا القسم فذلك يقتضي ان يكون الاعلم في الطب بمعنى الاطب حيث يكون التفضيل بحسب الطب لا في العلم المطلق والاعبق بما توهم العبارة اذا كان المعنى ذلك ولا يلزم من صدق ذلك صدق التفضيل في العلم العام لجواز ان يكون زيد اطب من عمرو واعلم منه ولا نسلم ان الاعلم في الطب بهذا المعنى مطلق لا مقيد ضرورة انه ح في معنى الاطب وان اراد به التفضيل بحسب العلم العام وان الزيادة في الطب فلا يصدق ذلك الا اذا كان لزيد من العلم ما يكون موازيا لما هو لعمرو وطب زائد على ما له فيصدق حوان اعلم منه لا يصدق عليه انه اعلم في الطب ولا يلزم صدق المقيد بدون المطلق ثم قيل اذا سأل سائل اي ولديك اعلم امكن ان يجاب بان كلا منهما اعلم من الآخر من وجه ولا ينكر ذلك العارف باللسان وانما لم يكن الجواب بكليهما ما نحن ساكت لانه يوهم ان المراد توجيهها على الثالث وفيه بحث لان الجواب الاول نفي اعلمية احدهما اعلم من الآخر لا اثبات اعلمية كل منهما من الآخر كما حسب لان الاعلمية من وجه لا يستلزم الاعلمية كما مر ولو قال السائل اي ولديك اعلم من الآخر لا يستقيم الجواب بكليهما مع انتفاء التوهم المذكور كما لا يخفى وقيل نختار من شق الترديد ان المراد بالتقييد بالعلم الخاص التفضيل بحسب هذا الخاص ولا يقتضي ذلك ان يكون في الطب بمعنى الاطب والتفاوت بينهما في المعنى لا ينكر التفاوت بين الانسان والحيوان الناطق بحسب المعنى وفيه نظر اذ من البين انه لو كان التفضيل في الاعلم في الطب بحسب الطبابة يكون معناه معنى الاطب لا محالة واما لفظ الانسان فلم لا يجوز ان يجعل التفصيل فيه تفصيل بدون الحيوان الناطق وقد نقل عن المنطقيين الى الحيوان الناطق على ما صرح به المنطقيون الحيوان الشيخ في الشفاء وعلى الاول لفظ

لفظ الانسان ولفظ الحيوان الناطق متباينان وعلى الثاني معناهما واحد وقد دقق بعض الفضلاء في الجواب وقال اذا كان المفضل مخصصا واحدا كان يقال علي رضي الله عنه اكرم احبابه دل الكلام على زيادة كرمه على جميع من عداه من محبوبيه واذا كان المفضل اشخاصا كان يقال آله الذين هم اكرم احبابه دل الكلام على زيادة كرم كل واحد من افراد آله لا على جميع من عداه من محبوبيه وتقييد الزيادة بقوله في الجملة للدلالة على ان التفضيل ههنا ليس مقيسا الى جميع من عدا المفضل مما اضيف اليه بل مقيسا الى بعضه هذا حاصل كلامه وهو مبني على انه يكون المفضل في قولك آله الذين هم اكرم احبابه هو كل واحد من افراد آله وهو غير مسلم بل غير مستقيم اذ في هذا القسم قد اشترط ان يكون المضاف من جملة ما اضيف اليه فيلزم تفضيل كل واحد من الآل على ما عداه من الاحباب وذلك مستلزم لتفضيل المفضول على الفاضل هف فالظ ان المفضل في المثال المذكور هو صنف الآل جميعا وقطع النظر عن انحلال كل فرد من افراد آله ماذا كما يقال قريش افضل العرب ونظير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام فيكون صنف الآل مفضلا على جميع من سواهم من محبوبيه فلا قصد الى تفضيل كل واحد من افراد الآل حتى يكون التفضيل على بعض من عدا المفضل مما اضيف اليه ولا خفاء في ان الحكم بتفضيل صنف على صنف لا يستلزم الحكم بتفضيل كل واحد من افراد الاول على الثاني قيل الظ خلاف ما ذكره فان المتبادر من قولك قريش افضل العرب ان كل واحد من قريش افضل من غيرهم من حيث انه من قريش وكذلك ليس غيرهم كفوا لاحد من احادهم ولو كان معناه ما ذكره لم يكن كذلك وكذا قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة فانه ورد منه صلى الله عليه وسلم في شان عكرمة بن ابي جهل الملعون حيث اسلم وصار من كبار الصحابة فاراد صلى الله عليه وسلم دفع الطعن عنه ومدحه بالشرف ولو كان المراد ما ذكره لم يكن فيه مدح له ولا دفع طعن فان كون الجماعة من حيث المجموع افضل من غيرهم لا يقتضي فضيلة كل واحد كما اعترف به وكذا قولهم الصحابة افضل من التابعين معناه ان كل واحد واحد منهم افضل من غيرهم من حيث كونه صحابيا ثم لا شك في صحة هذا المدح ولا في جواز ان يعبر عنه بهذا اللفظ وفيه بحث اما اولا فلان كون الشخص من قريش وان كان فضيلة ولكن ليس بفضيلة تفوق جميع الفضائل حتى يصح تفضيل من له هذه الفضيلة على جميع من عداه فانا نعلم قطعا ان الصحابة

العالم المتقي من الانصار افضل من كافر جاهل فاسق من القريش فلم يكن هذا الكافر من القريش افضل
منه واما ثانيا فلان قوله لو كان معناه ماذكره لم يكن كذلك غير مسلم اذ التفضيل لا يجري بين الاشخاص
كذلك يجري بين الاصناف من حيث انها اصناف ولما كان الغرض من النكاح بقاء الصنف اعتبر
فيه الفضيلة الصنفية وصنف القريش افضل من سائر اصناف الناس فلذلك حكم بعدم
كفاية غير هذا الصنف لهم واما ثالثا فلان قوله ولو كان المراد ماذكره لم يكن فيه مدح لهم اذ الشخص
لا يمدح بفضائل نفسه كذلك يمدح بفضائل صنفه فيقال فلان حسيب نسيب وكلاهما شائعان
واما قوله ثم لا شك في صحة هذا المعنى ولا في جواز ان يعبر عنه بهذا اللفظ لكن لما لا يصدق هذا المعنى
في مواقع الاستعمال حمل على تفضيل الصنف من حيث انه صنف لصدق الحكم وتبدل ذلك حكما بان قولهم
الرجل خير من المراة لا يدل على ان كل واحد من افراد الرجل خير بل يدل على ان هذا القسم خير من ذلك
القسم ثم قيل لا نسلم كونه من قريش فضيلة فيكون افضل ممن لم يكن من قريش من تلك الحيثية
والا كان للغير فضائل اخرى وكون العالم التقي من الانصار افضل من الكافر الجاهل
الفاسق من قريش من حيث النسب وما ذكره مبني على ان معنى الصيغة هو الزيادة من جميع
الوجوه وهو مصادرة على المطلوب الاول وفيه بحث اذ غاية ماذكره ان الشخص القرشي افضل
من غير القرشي من حيث النسب والاللزم من ذلك ان يكون افضل من غيره اذ الزيادة في الفضل
الخاص لا يستلزم الزيادة في الفضل التي معنى الصيغة والاستدلال على ذلك بان الافضل مطلق
والافضل من وجه مقيد فلا محالة يستلزم اشتباه نشا من عدم التمييز بين الفضل
والفضل المخصوص وبين الزيادة في الفضل والزيادة في الفضل المخصوص فان الاولين
مطلق ومقيد دون الاخيرين ومن ثم جاز ان يكون الافضل من حيث النسب مثلا لم يكن فضل
بل كان مفضولا او مساويا في الفضيلة واذا لم يكن الافضلية من حيث النسب مستلزما
للافضلية لم يلزم افضلية كل شخص قرشي على غير القرشي ولا يستقيم حمل الافضلية في قوله صلى الله
عليه وسلم قريش افضل العرب على افضلية كل شخص قرشي على غير القرشي ولا يستقيم على الافضل
بما حسبه من ان ماذكره المحشي مبني على ان معنى الصيغة هو الزيادة من جميع الوجوه غير مطابق
للواقع فان مبنى ماذكره هو ان معنى الصيغة هو الزيادة في معنى الفعل كما نص عليه جمهور النحاة

التجاوز من الجائز ان يكون لزيد فضائل كثيرة ولعمرو فضيلة واحدة تفوق على جميع فضائله فاذن
يصدق انه افضل من زيد وان كان له فضيلة واحدة ق لما كان المطلب الاعلى اه فان قلت لا خفاء في
ان جميع مسائل كل علم مقصود في ذلك العلم فما وجه كون بعضها مقصدا اقصى منه قلت يتصور ذلك
بان يكون لبعض المسائل مزيد اختصاص بالغاية المطلوبة من العلم ترتيب الثواب على اقتناص
مسائله ويكون اقتناص بعض المسائل اكثر ثوابا من اقتناص بعض آخر منها ويتصور لوجوه اخر ايضا
فيتكلم كان شرف العلم اما بشرف موضوعه او بجلالة غايته او لوثاقة برهانه كذلك رجحان مسائل العلم
الواحد بعضها على بعض وذلك لا يشتبه على من له ادنى دربة فلا حاجة الى ما قيل يتصور ذلك بان يكون
لبعض المسائل مزيد اختصاص وفيه بحث اذ جعل ذلك ايرادا على المحشي بعدما تزيل الحاشية بقوله ويتصور
بوجوه اخر ايضا من الامر الغريب الذي منه ليس بغريب على ان هذا الايراد مقلوب عليه بان يقال لما جاز
ان يكون لبعض المسائل مزيد اختصاص بالغاية المطلوبة منه فيكون مطلبا اعلى من العلم المذكور
فاي حاجة الى ما قيل كما ان شرف العلم اما بشرف موضوعه او بجلالة غايته الى آخر ماذكره ق هو العلم
باحوال المبدء والمعاد اراد بالمبدء اي كل مبدء ما يوجد واوله ويقابل منتهاه وآخره وكان الاول
بهذا المعنى يختص في الباري سبحانه من حيث هو جد على ما هو مذهب المحققين من الحكماء والمتكلمين كذلك
الآخر بالمعنى المذكور يختص فيه من حيث انه غاية لا يجاد كل موجود اذ هو يعقل لذاته لا لعرض كما بين في موضعه
وهو الاول على الآخر من حيث انه الفاعل والغاية جميعا واراد بالمعاد معاد الانشاء وانتهاء امره اي كونه بعد
هذه النشأة فالمبدء والمعاد المذكوران ليسا مقيسين الى شيء واحد كما هو المتبادر من سوق كلامه
فيكلم لا نسلم انهما ليسا مقيسين الى شيء واحد لم لا يجوز ان يكون المراد مبدء الانسان وكونه مبدء كل ما يوجد
حال من احوال مبدء الانسان غاية الامر انه لا يكون البدء والاعادة بنحو واحد وذلك غير ضائر ولئن سلمنا
انهما ليسا مقيسين الى شيء واحد فلا نسلم انه خلاف المتبادر فان المبدء والمعاد بهذين المعنيين مشهوران
بحيث لا ينساق الذهن الى غيرهما بل اطلاق المعاد على الغاية غير مفهوم اصلا كما لا يخفى على من له ادنى
ممارسة قال في شرح وهما ابلغ بهما بالايمان بالله وباليوم الآخر وفيه بحث اذ مبدء الانسان شامل
للتراب والنطفة والعلقة وغيرها ومعرفة احوالها ليست المقصد الاقصى وهو ليس مبدء كل ما
يوجد كما حسبه على ان المبدء ههنا اشارة الى موضع احد مقاصد الكتاب كما لا يذهب على ذي مسكة وهو مبدء

جميع الممكنات ثم قوله وذلك غير ضائر ظاهر الفساد اذ الظاهر ان يفسر المبدء والعود بنحو واحد فقيل اراد بالمبدء
ههنا المبدء الفاعلي كما هو المتبادر عند الاطلاق ولو لم يحمل على ذلك ورد على توجيهه ايضا ان مبدء
كل شيء يشتمل مواد الاشياء وسائر اسبابها الصورية والغائية والشرائط ومعرفة احوالها ليست
من المقصد الاقصى وليس في العبارة اشعار بان المراد شيء واحد يكون مبدء لكل شيء وما ذكره
من ان موضوع احد المقاصد هو مبدء الممكنات دون مبدء الانسان ان اراد به ان عنوان الموضوع
في ذلك المقصد مبدء الممكنات دون مبدء الانسان فغير مسلم فان المسئلة هناك هو ان الواجب
كذا لا مبدء للممكنات ولا مبدء الانسان وان اراد انه يصدق عليه مبدء الممكنات ولا يصدق عليه مبدء
الانسان فهو ظاهر البطلان وفيه بحث اذ المتبادر من معناه الاعم لا الفاعلي كما حسبه ولفظ المبدء محمول
عليه ولا يرد النقض على توجيه المحشي اصلا اذ ليس لجميع الممكنات مبدء سوى الله تعالى وكيف يتصور ان يشمل
مبدء كل شيء مواد الاشياء ومن البين انها لا يشتمل بعض الاشياء وكذا الاسباب المذكورة معها ليست
مبدء لكل شيء وذلك ظاهر ثم المراد بكون موضوع المقصد مبدء الممكنات لا لمبدء الانسان ان البحث
عنه فيه من حيث انه مبدء الممكنات ومنتهى سلسلتها واحوال المعاد مما لا يستقل به العقل او قيل لا يستقل
باكثر احوال المعاد وان كان يستقل ببعضها كنيل اللذة والالم بعد خراب البدن وكذلك ذهب اليه
الحكماء ويستقل باكثر ما علم من احوال المبدء وان كان لا يستقل ببعضه كالسمع والبصر وكذلك لم يذهب
اليه الحكماء فلو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبدء مما لا يستقل به العقل لكان اظهر ثم قيل الظاهر
ان مراده المعاد الجسماني فانه المقصد الخاص بعلم الكلام والعمدة الوثقى فيه وهو المتبادر الى الفهم عند اطلاق
اهل الشرع وظاهر علمهم استقلال العقل باحواله وفيه بحث اما اولا فلانه لا يشتبه على احد ان المراد بالمعاد
ههنا هو المعاد المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم من المعاد الجسماني وغيره كما صرح به الشارح هناك والمصنف بقوله والحكمة
تقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وسلم واما ثانيا فلان الحصر
المستفاد من قوله فان المقصد الخاص بعلم الكلام يقتضي ويستدعي ان لا يكون غيره من مسائل الكلام مقصدا
خاصا به وليس كذلك لان كل مسئلة من مسائل علم الكلام بل من مسائل كل علم من حيث هي مسئلة مقصد خاص
به لا يكون مسئلة بعلم آخر من هذه الحيثية قيل في البحث بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان المبحوث عنه في الكتاب
اعم من الجسماني ولا نسلم ان عبارة الشارح مصرحة به فان الشارح اشار ههنا من عند نفسه الى المعاد الروحاني استطرادا

ما ولم يدع ان ذلك مذكور في الكتاب ولا نسلم ان عبارة المتن مشعرة به فان قوله والحكمة تقتضي البعث
من قبيل المبادي كقوله في اول البحث حكم المثلين واحد وذكر الشيء على سبيل المبدئية في فصل لا يكون
بحثا عنه في ذلك الفصل وكانه قال الحكمة تقتضي تحقيق المكافات التي هي مقتضى العدل فيجب على الله تعالى
كما هو مذهبهم والضرورة قاضية بثبوت هذا القسم منه فيكون مقتضى الحكمة متحققا في ضمنه ومحصله
ان اصل المعاد ثابت بالدليل العقلي وخصوص الجسماني بالضرورة من الدين فيكون المعاد الروحاني مسكوتا
عنه اذ لم يثبت بما ذكره اصلا لانه لا يمكن حمل العبارة على ان الحكمة تقتضي البعث الروحاني كما لا يخفى
بل معناه مطلق البعث واذا تحقق المطلق في ضمن هذا القسم فقد تحقق مقتضى الحكمة ولا يلزم تحققه
في ضمن القسم الآخر ثم ماذكره من انه لو قال اكثر احوال المعاد لكان اظهر انما يظهر اذا علم ان ما لا
يستقل العقل به من جميع احوال المعاد الجسماني الروحاني اكثر مما يستقل به وهو غير ظاهر فلو قال كما ذكره
لم يكن ظاهرا فضلا عن ان يكون اظهر بل في حيز المنع واما ثانيا فلان الحصر المستفاد من قولنا فانه المقصد
الخاص بعلم الكلام انما هو بالنسبة الى المعاد الروحاني لانه لو فرض كونه من مسائل الكلام لم يكن
مقصدا خاصا به بحسب الذات بل من المسائل المشتركة بين العلمين فسقط قوله واما ثانيا اه
وفيه بحث اذ يكفي شاهدا على ان المبحوث عنه في الكتاب اعم من المعاد الجسماني قول المصنف والحكمة تقتضي
وجوب البعث فان المراد بالبعث هناك اعم من الجسماني كما اعترف به واما ذكر هذه المسئلة
من مسائل المعاد في مقصده ليس بواسطة كونها من مسائل هذا المقصد بل على سبيل المبدئية
قياسا على ماذكره مسئلة من غير هذا المقصد فمما لا يقول به من يستحق ان يصغى اليه واما منع
كون عبارة الشارح مصرحة بما هو مذكور فيه صريحا مستندا بان الشارح ذكره من عند نفسه
فخارج عن قانون التوجيه لان ماذكره الشارح في الشرح من عند نفسه من عبارة الشارح ايضا واما
قوله ثم ماذكره من انه لو قال اكثر احوال المعاد لكان اظهر انما يظهر اذا كان اعلم ان احوال المعاد
الجسماني اكثر من احوال المعاد الروحاني ففيه التباس اذ الاظهرية المذكورة على ماذكره المحشي مبنية على ان
يكون ما لا يستقل به العقل من احوال المعاد اكثر مما يستقل به منها وذلك ظاهر على العارف بها لا على ان
يكون احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال المعاد الروحاني كما حسبه ثم منع ذلك وكذلك ان الحصر
المستفاد من قوله فان المقصد الخاص بعلم الكلام بالنسبة الى المعاد الروحاني لدلالة الكلام على ان المعاد

الروحاني من مسائل علم الكلام وليس خاصا به وقوله فانه لو فرض انه من مسائل الكلام بناء على انه ليس من
مسائل الكلام بهما متنافيان ثم ما ادعاه من ان المعاد الجسماني مقصد خاص بعلم الكلام غير مسلم ان لم
صرح في الشفا بان الحشر قسمان جسماني وقد اغنانا النبي صلى الله عليه وسلم عن التعرض اليه وروحاني
ونحن نبينه وقد اثبت الحشر الجسماني في بعض تصانيفه بوجه دقيق لا يسع ذكره هذا المقام قوله والمعارف
الالهية اه قيل اراد بالمعارف الالهية ما لا يعرف الا بتوفيق الله تعالى لعدم استقلال العقل فيه
لا المعنى المشهور وفيه بحث لشمول هذا التعريف سائر العلوم نظريا كان او ضروريا اذ لا وقوف الا بتوفيق
الله تعالى بل اريد انه لا احتياج الى تعليم الانبياء عليهم السلام ومن يحذو حذوهم ثم قيل هذا الايراد يدل
على عدم الوقوف على معنى التوقيف في عرف اهل العلم فانهم يقولون اسماء الله تعالى توقيفية بمعنى انه انما
يتلقى من الوحي الالهي وتعليم الانبياء عليهم السلام وما ينتهي اليه لا العقل وحده ولو كان المراد ما ذكره
لكان اسماء الاحاد كزيد وعمرو توقيفية وذلك مما لا يتوهمه احد وفيه بحث اذ لا نسلم ان معنى قولهم اسماء الله تعالى
توقيفية هو ما ذكره بل معناه ان اطلاق الاسم على الله تعالى موقوف على اذن الشارع فما اذن ان نطلق عليه
كالرحمن يجوز ان نطلق عليه وما لم ياذن ان نطلق عليه كواجب الوجود لا يجوز ان نطلق عليه قوله احتاج الى بيان
معرفة الاحوال المشتركة اه ان اراد الاحوال المشتركة بين كل واحد من الثلثة او الاثنين كما هو الظاهر مما
يعلم منه اجمالا لم يرد عليه ان الحيوة والعلم والقدرة وامثالها مشتركة بين الواجب والجواهر دفع
انها لم تعد من الامور العامة لانها ليست مشتركة بين واحد واحد من افراد الجواهر لكن كون العلية مشتركة
بهذا الوجه بين الثلثة يحتاج الى بيان وان اراد الاحوال المشتركة بين الثلثة او الاثنين في الجملة يمكن
ان يدفع الايراد المذكور بان الغرض بيان حصر ما ذكر في الكتاب في مقاصد ستة اي الغرض بيان المسائل
التي ذكرها المصنف في الكتاب لم حصرها في ستة مقاصد لا في عدد آخر وبيان ذلك انها ستة اقسام في نفس
الامر فيليق بها ان يذكر في ستة مقاصد علم يبحث فيه عن العلم المشترك بين الواجب والجواهر مثلا لا ان يبين
علم الجوهر في بابه وعلم الواجب في بابه قيل والمتعارف في مثل هذا المقام بيان وجه الحصر بان يقال هذا الكتاب
في العلم الفلاني يليق ان يترتب على كذا بابا او فصلا اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان ما يجب ان
يذكر في كتب العلم من اجزائه وما يتعلق به كذا او كذا كما هو المشهور وعلى ما وجهه به هذا القائل ينبغي
تخصيص المباحث المذكورة في الكتاب بالاكثر من غير وجه مناسبة حتى لو لم يذكر الا قسما ان كان

الامور العامة ليتاتى ما ذكروا الحاصل ان الوظيفة ههنا بيان وجه تخصيص البحث والذكر بتلك المقاصد
ولا الحصر في تلك عبارة وجه به اصلا اذ حاصله انه انما قسم الكتاب الى كذا اصلا او بابا لا انه لم يذكر الا ما في هذه
الاصول والابواب وهي كذا اقساما ولا يجوز ذكر ما كتبه وخروجه عن وظيفة المقام وفيه بحث لان الغرض
ههنا بيان وجه الحصر اي حصر الكتاب في الابواب مثلا وبيان ذلك لا يلزم ان يكون بالوجه الذي ذكره
الشارح في رسالة الشمسية ونقله هذا القائل بل كثيرا ما يبين بوجه آخر كان يقال المذكور فيه كذا اقساما
فينبغي ان يذكر في كذا ابوابا كما وقع في شرح التذكرة وغيره ثم لما اعترف بان الغرض بيان وجه الحصر
فاي مفسدة في ترك بيان تخصيص المسائل بالذكر واين هذا من وجه بيان الحصر قيل ان اريد بالامر
العام المشترك بين واحد واحد من افراد الثلثة او الاثنين يلزم خروج الكثرة فانها لا توجد
في الجواهر المجرد الواحد وخروج العلة المادية والصورية وغيرهما اذ كون الصورة والمادة مشتركة
بهذا الوجه غير بين مع انهم جعلوها من الامور العامة وان اريد المشترك بين افراد الثلثة او
الاثنين في الجملة فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر المجرد والعرض وكذا الحيوة والعلم والقدرة
والسمع والبصر فانها توجد في الواجب والجوهر بل الكلام عند بعضهم واختير في الجواب ان كون
هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنها في هذا القسم اذ ربما لم يتعلق غرض
معتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل انما البحث عن انواعها فقط وفيه بحث اما في الايراد
فلانا لا نسلم ان الكثرة لا توجد في الجوهر المجرد الواحد لجواز ان الكثرة المبحوث عنها في الامور
العامة هي الكثرة المنقسمة الى الكثرة المبحوث عنها في الامور العامة هي الكثرة المنقسمة الى الكثرة بالموضوع
والكثرة بالمحمول لوجهين في الجوهر المذكور فيكون المقسم موجودا لا محالة ولا نسلم ان العلة المادية والصورية
من الامور العامة وان كانت العلة منها اذ من البين انه لا يلزم ان يكون انواع الامور العامة امورا عامة
ولا يرد بكونها موضوعين لبعض المسائل في مقصد الامور العامة لانه كما يجوز ان يجعل النوع موضوع
العلم موضوعا لبعض مسائل هذا العلم كذلك يجوز ان يجعل نوع موضوع قسم منه موضوعا لبعض
مسائل هذا القسم وكذلك يبحث في مقصد الامور العامة عن انواعها كالوجوب الذاتي والعلة المادية
والصورية واما في الجواب فلانه لا خفاء في ان الغرض من وضع المقصد الاول من الكتاب معرفة احوال
الامور العامة فان الامر العام حقيق بان يذكر في المقصد المذكور كذلك ولا يتوقف ذكره فيه على غرض
آخر يتعلق بذكره هناك وكذلك الغرض من وضع المقصد الثاني معرفة احوال الجوهر والغرض

العقل كاف في ذكرها هناك ولو لم يكف هذا القدر كما توهم لاحتاج ذكر كل مسئلة في بابه الى ان يتعلق به غرض
سوى ان الغرض من وضع هذا الباب معرفتها ودون اثبات ذلك خرط القتاد وليت شعري اي غرض يتعلق
بالوجوب والكثرة وغيرهما من الامور العامة حتى ذكرت في مقصد الامور العامة ولم يتعلق بالعلم والحيوة
حتى لم يذكر فيه ثم قيل ان الكثرة بالموضوع والمحمول راجع الى الكثرة الموضوع والمحمول بالعدد وليس هذه الكثرة
في الجوهر المجرد الواحد بالحقيقة بل الكثرة بالحقيقة انما هو بالمحمول وينسب اليه بالعرض فان الجوهر المجرد
الواحد لا يتكثر في نفسه بسبب كثرة محموله بل انما يتكثر محموله وهو لكونه موضوعا ومنع ظهوره صرح به بعض
افاضل المحققين في رسالة لدفع العلم والنطق والمعتبر في الامور العامة الاشتراك بالحقيقة لا الاشتراك
بالعرض كما لا يخفى وفيه بحث اذ هناك امران كثرة بالعدد وكثرة محل الشيء بالعدد والاول صفة المحمول
والثانية صفة موضوعه فقولك الجوهر المجرد كثير محموله كما ان الحسن صفة للغلام في حسن الغلام صفة زيد
في قولك زيد حسن غلامه والكثرة المبحوث عنها اعم من القسمين بدليل تقسيمها اليهما والى غيرهما فان اراد
بالكثرة التي سلبها عن الموضوع وحصرها في المحمول بالحقيقة الكثرة بالعدد بعينه فهو مسلم ولكن لا يلزم
من ذلك ان لا يكون الكثرة المبحوث عنها مسلوبا عنه لكونها اعم من الكثرة بالعدد لما عرفت وان اراد بها الكثرة
الاعم فهو غير مسلم لما عرفت من ان لكل من الموضوع فردا من الكثرة الاعم بالحقيقة ثم قيل ما اورده على
الجواب انما يرد على ما فهم منه لا على ما هو الجواب اذ ليس فيه الا انه قد يترك بعض مسائل الباب لاجل
عدم الاهتمام بشانه بناء على انه لا يفوت بتركه غرض كلي في زعم التارك وفيه بحث فان قوله اذ ليس
فيه الا انه قد يترك بعض مسائل الباب لاجل عدم الاهتمام بشانه في حيز المنع بل المراد هذا في الجواب
المذكور اصلا وصرح فيه بانه ربما لم يتعلق غرض يعتد به بالبحث عنها وهذه العبارة صريحة في المعنى
الذي فهم منه المورد كما لا يخفى قال بعض الافاضل لا يتوهم ورود النقض بمثل العلم والقدرة والارادة
وما يشتق منها على مذهب نفاة الصفات عنه تعالى ومنهم المص اذ لا شمول لها عندهم بحسب عروض
حقائق تلك الصفات ولا شمول لما يشتق منها بحسب الصدق اذ معنى العالم من قام به العلم وما لا
يكون له علم زائد لا يكون عالما بهذا المعنى ولا يطلقون عليه تعالى مرادا به هذا المعنى الحقيقي نعم ربما يطلقون العالم
ولا يطلقون عليه تعالى العالم بمعنى من تميز عنده وتنكشف له الاشياء وكذا لا يطلقون القادر والمريد
بمعنى المتعلق بالمقدورات والمرادات ولا يطلقونها مرادا بها المعنى الحقيقي واما على مذهب المثبتين
فيندفع بان المراد بترتب الغرض العلمي على الامور الشاملة ترتبه عليها بان كان المراد بالبحث عن الامور

الامور الشاملة البحث عنها من حيث انها شاملة بحيث لا يلاحظ فيها جهة الاختصاص وفيه لم لا يترتب مثل هذا
الغرض على تلك الصفات وفيه بحث اذ لفظ العالم مثلا موضوع بازاء معنى بديهي معلوم للعوام والخواص
مسمى في كل لغة باسم يسمى بالفارسية بدانا وكونه آتيا على ما يعتد المعنى اعم من ان يكون عالما بالجوهر ذاته كالنفس العالمة
بذاتها او بحصول صورة المعلوم فيه او باضافة فيه الا يرى ان الموجود بالمعنى البديهي مشترك بين الواجب
والممكن مع انه في الممكن عارض لماهيته عندهم دون الواجب واما تفسير العالم بما قام به العلم فيشبه انه
ماخوذ من كلام النحاة ولا يعول عليه فاذن يكون للفظ العالم معنى واحد مشترك بلا ريبة وعلى تقدير
ان يكون له معنيان فالمعنى الثاني الذي ذكره مشترك قطعا فيلزم ان يكون المراد من الامور العامة وانما
ما حسب من ان الامور العامة مخصوصة من وجه والغرض العلمي متعلق بالبحث عنها من حيث العموم
في باب الامور العامة ومن حيث الخصوص في باب الامور الخاصة كما نص عليه قبيل ما نقلناه ففيه بحث
اما اولا فلان الامر العام لا يكون مخصوصا وذلك ظاهر واما ثانيا فلان الامر العام لا يكون مخصوصا وذلك ظاهر
اذا صار موضوعا للباب فكل ما هو عرض ذاتي له فهو حقيق بان يذكر في الباب المذكور سواء كان عاما
او خاصا فالبحث عن العدم يكون في مقابلة الوجود لما ذكر ان المقصد الاول بمعرفة الاحوال
المشتركة اما بين الثلثة او بين الاثنين والعدم المطلق المذكور فيه اعني ما هو رفع الوجود المطلق
ومقابله ليس حالا لشيء منها اذ موضوعه انما هو المعدوم المطلق فهو لا شيء محض لا تميز له اصلا فلا
يكون واجبا ولا جوهرا ولا عرضا احتاج الى معذرة في ذكره هناك وكذا الحكم الامتناع فسقط ما قيل
انه ليس في تفسير الامور العامة ما يوجب كون البحث عن العدم تطفلا وكذا الامتناع اذ المراد به المطلق
الشامل لما يفرق فان العدم والامتناع المذكورين لا يختص بقسم من الاقسام الثلثة اذ لا مجال
لنظرتهما للواجب فلا يختصان به وشمولهما لكل بين الجواهر والعرض لا يختص بواحد منهما وقد يقال
بان العدم المطلق من الاحوال الممكنة العروض للمفهومات فان اتصاف المفهومات بالوجود
المطلق او الذهني وان كان دائما لكن ليس واجبا لذات تلك المفهومات بل ممكنا فرفع سلب
ذلك الوجود عنها ايضا ممكن فالعدم المطلق من الاحوال الممكنة الثبوت لها وفيه بحث اذ لا يلزم
من كون الوجود المطلق غير معلل بذوات المفهومات ان يمكن عروض العدم المطلق لها لجواز

ان يكون الوجود المطلق من لوازمها فيكون رفعه منافيا لها فلم يكن من الاحوال الممكنة
لان الحال الممكن للشيء يجب ان لا ينافيه وتزييفه بيانا ونقول ان اراد بقوله اتصاف
المفهومات بالوجود المطلق ممكن ان اتصافها بفرد منه ممكن فيلزم ان يكون سلب
ذلك الفرد ايضا ممكنا لان اتصافه بسلب جميع افراد الوجود حتى يلزم ان يكون الاتصاف
بالعدم المطلق الذي هو رفع الوجود المطلق من احواله الممكنة وان اراد ان اتصافها
بجميع افراده ممكن فذلك ممنوع والسند ظاهر وان اراد ان اتصافها بطبيعة الوجود مع النظر
عن فرده ممكن فيلزم عن فرده ايضا ممكنا ويكفي في صدق هذا سلب نحو من انحاء الوجود
عنه فلم يلزم ان يكون سلب جميع انحاء الوجود معا في احواله الممكنة ثم قيل لا نسلم ان العدم
المذكور فيه ما هو رفع الوجود المطلق ومقابل له بمعنى ان لا يكون موجودا اصلا بنحو من
الانحاء في وقت من الاوقات كما توهم بل اعم منه ومما هو رفع انحاء الوجود بخصوصه
في وقت دون آخر وفيه بحث اذ الوجود المبحوث عنه في الكتاب هو الوجود المساوق
للشيء كما نص عليه المص وهو اعم من الوجود باي نحو كان في اي وقت كان والا لم يكن مساوقا
للشيء وهو ظاهر ومقابل هذا المعنى العام هو ما لا يكون موجودا بنحو من الانحاء في وقت
من الاوقات لا ما هو اعم منه ومن رفع بعض الانحاء وهذا الاعم قد يجتمع مع مساوقه
فلم يكن مقابلا لمساوقه ويجد فيه ايضا عن العدم المقابل للوجود المبحوث عنه كما يدل
عليه قول المص ويقابله عدم مثله ثم قيل لو اعرب واخر كلامه حيث قال يكفي في صدق
هذا سلب نحو من انحاء الوجود عنه فلا يلزم ان يكون سلب جميع الافراد اذ لو بقي فرد من الطبيعة
كانت الطبيعة باقية في ضمنه وكانه نسي ان تحقق العام بكيفيه تحقق بعض افراده واما
انتفاؤه فيستلزم انتفاء جميع افراده والعجب انه صرح في العنوان بان العدم المقابل للوجود
المذكور هو سلب الوجود المطلق بحيث يكون معروضه لا شيئا محضا ولا يكون له تميز بوجه
من الوجوه ثم جعل ههنا مقابله سلب الوجود في ضمن فرد بحيث لا يلزم سلب جميع افراد
الوجود وفيه بحث اما اولا فلان قوله سلب الطبيعة انما يصدق بسلب جميع الافراد ممنوع اذ

الفرد متضمن للطبيعة فحصوله من حيث حصولها ورفعه لا رفعها غاية الامر ان رفعها في ضمن فرد لا ينافي ثبوتها
في ضمن فرد آخر قوله لو بقي فرد من الطبيعة كانت الطبيعة باقية في ضمنه قلنا مسلم لكن ليس هذا منا قضا
منا قضا لكن كما ان بقاءها يقتضي صدق موجبته مهملة قائلة بان الطبيعة ثابتة وسلبها يقتضي صدق
مهملة سالبة قائلة بانها ليست بثابتة ولا تناقض بينهما واما ثانيا فلانا نسلم انه جعل ههنا مقابله سلب
الوجود في ضمن فرد بل حكم ههنا بان سلب الوجود العام متحقق في ضمن فرد بل حكم ههنا بان سلب الوجود
العام متحقق في ضمن سلب فرد منه وهو حق كما عرفت كيف لا ولو صدق سلب فرد من افراد الطبيعة
ولا يصدق سلبها كما حسبه لزم صدق الجزئية بدون المهملة حيث يصدق قولك بعض السواد مسلوب
عن الزنجي ولا يصدق قولك السواد مسلوب عن الزنجي ولا يصدق قولك السواد مسلوب عنه وهما
متلازمان كما حقق في موضعه نعم يرد عليه ان في المقصد المذكور بحث عن الوجوب العام الشامل للذاتي
وغيره وكذلك قسم المص اليها بقوله والوجوب شامل للذاتي وغيره ولا شك انه من الاحوال المشتركة
بين الثلثة كالوجود فذكره هناك لاحتياج الى معرفته كما ان ذكر الامكان لاحتياج اليها فان قلت كما ان
الوجوب المطلق موضوع لبعض مسائل هذا المقصد كذلك الوجوب الذاتي موضوع لبعض مسائل
هذا المقصد وهو ليس مشتركا فلا يكون البحث عنه عن مسائل هذا المقصد واعتذار الشارح لذكره هناك
لا لذكر الوجوب المطلق قلت لما كان الوجوب المطلق من موضوعات هذا المقصد يجوز ان
يجعل الوجوب الذاتي الذي بمنزلة نوعه موضوعات لبعض مسائله كما يجوز ان يجعل ما هو
بمنزلة نوع موضوع العلم موضوعا لبعض مسائل ذلك العلم وتحقيق ذلك ان العرض الذاتي المبحوث
عنه في العلوم وهو ما يعرض الموضوع لذاته اي بلا واسطة في العروض او يعرضه بواسطة ما
يساويه قد يكون اخص منه كما حقق في موضعه ولما راموا ان يكون مسائل علومهم البرهانية
قوانين كلية ولا يصدق حمل الخاص على العام كليا حملوا تلك العوارض الاخص من الموضوع
على نوعه او على ما هو بمنزلة نوعه حملا كليا ومن ههنا تسمعهم يقولون موضوع مسئلة
العلم قد يكون نوعا من موضوع العلم وقد يكون عرضا ذاتيا له وقد يكون نوعا من عرضه الذاتي فلم يلزم
من كون الوجوب الذاتي موضوعا لبعض مسائل هذا المقصد ان لا يكون من موضوعات هذا المقصد
مبحوثا عنه فيه بخصوصه حتى يقع الاحتياج الى الاعتذار المذكور وان البعض لفضلاء ولا يبطل

يقال البحث عن احوال العدم في الامور العامة بحث عن الوجود من حيث انه مقابله الذي هو العدم حاله كذا
وكذا احوال الامتناع بالنسبة الى الامكان وقد يرجع الاحوال المذكورة الى احوال الموجود باعتبار الوجود
فلا يكون البحث المذكور مذكورا ابتداء وفيه بحث لانه ثبت ان احوال العدم بهذا الاعتبار يصير احوالا للوجود
لكن لا يكفي ذلك في كونه حقيقا بان يذكر في مقصد الوجود وانما يكون كذلك لو كان عرضا ذاتيا له وهو
البين انه ليس عرضا ذاتيا له ولو صح ما ذكره لكان البحث عن احوال الاعراض بحثا عن الجواهر من حيث
ان عوارضه التي هي الاعراض حاله كذا وكذا البحث عن احوال الجواهر كان بحثا عن احوال العرض من حيث
ان معروضه الذي هو الجوهر حاله كذا وكذا البحث عن احوال الواجب بحث عن احوال الممكن وبالعكس
بمثل ما ذكره هف قيل عنوان الفصل بالامور العامة تقتضي ان لا يذكر فيه الا ما هو منها والا فليس
ذكر جميع الامور الخاصة فيها لانها بمنزلة الانواع لها فيلزم الاختلاط وبحوث العرض فيها بحث
وفيه بحث اذ لا نسلم ان عنوان الفصل بشيء يقتضي ان لا يذكر فيه سواه الا يرى انه يذكر في فصل
المعاد امور سوى المعاد وفي فصل الواجب سوى الواجب بل عنوان الفصل بشيء يقتضي ان يكون
ذلك الشيء موضوعا لهذا الفصل ويجوز ان يحمل ما هو من اعراضه الذاتية عليه او على فرده بالتفصيل
المذكور في موضوع هذا الفصل قوله والا فليجز ذكر جميع الامور الخاصة فيه ان اراد انه يجوز
ذكرها وحمل العرض الذاتي للعام الذي هو موضوع الفصل عليها فذلك جائز ولا يلزم الاختلاط
اذ في هذا الفصل يحمل العرض الذاتي للعام على الخاص وفي الفصل الذي موضوعه الخاص يحمل العرض
الذاتي للخاص عليه وان اراد انه يجوز ذكرها فيها وحمل الاعراض الذاتية عليها ايضا اذ في هذا الفصل
يحمل الاعراض الذاتية للعام والاعراض الذاتية للخاص اعراض غريبة فكيف يصح ان يحمل فيه فمن اين
يلزم الاختلاط قيل قياس موضوع المقصد الاعلى على موضوع العلم غير مسلم وكيف يجوز ان يقال
المقصد الاول في الامور الكلية مثلا ثم يذكر فيه ما ليس كليا وهل هذا الا كما يعنون الباب بالجوهر
مثلا ثم يذكر فيه الاعراض وفيه بحث اذ من الامور البينة التي لا يشتبه على من له ادنى فهم عدم الفرق
بين موضوع المقصد وموضوع العلم في هذا الحكم ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة لا ينبغي ان يقول
به احد من المحصلين واما استبعاده في ذكر الامر الخاص في مقصد الامور العامة وقياس ذلك
على ذكر العرض في مقصد الجواهر فمنشأه عدم تحصيل ما ارادوا بقولهم المقصد الاول في الامور العامة

منه وذلك لانهم ارادوا بذلك ان في هذا المقصد يحمل العرض الذاتي للامور العامة اما عليها او على انواعها
او على ما هو بمنزلة انواعها فذكر الامر الخاص هناك وحمل اعراض الامور العامة عليه يكون مقتضى عنوانه
المقصد بالامر العام لا منافيا له كما حسبه وقياس ذلك على ذكر العرض في باب الجوهر كما ترى ق وتحديدها
بالثابت العيني اه قد صرح ابن المطهر الحلي في شرحه لهذا الكتاب بان هذا التعريف لبعض المتكلمين
واقول كانه ممن يرى الثبوت اعم من الوجود والنفي اعم من العدم فهو موافق لبعض المعتزلة في ان الثبوت
اعم من الوجود وللجمهور القوم في ان النفي وهو بمعنى كلمة لا اعم من العدم ولكن النفي عند الجمهور بالاضافة
الى الوجود يصير بمعنى العدم وعنده بالاضافة الى الغير الذي يختص الوجود بزعمه فيه يصير بمعناه فالثابت
على رايه جنس الوجود او ما في حكم الجنس ولما كان من المتكلمين النافين للوجود الذهني وكان الوجود عنده
منحصرا في الاعيان كان العيني عنده مميزا للوجود عما عداه من الثابتات بزعمه فيكون فصلا للوجود
او خاصة له فيتناول التعريف عندهم للوجود بذاته وللوجود بغيره ولا يختص بالوجود لذاته كما توهم
وكان الثابت بالتقييد بالعين يختص بالوجود عنده كذلك المنفي بالتقييد يختص بالعدم
واما الثالث فلانه اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له اه قيل للمعرف ان يقول الكون الماخوذ
في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين
هما من الترادف كيف والاول مصدر كان الناقصة والثاني مصدر كان التامة لا يقال القول المص
بعد ذلك واذا حمل الوجود او جعل رابطة يدل على ان الرابطة مطلق الكون الشامل للنسبي فلنا نقول
للمعرف ان يقول ان للوجود معنى شاملا للقسمين انما عرفنا الوجود في نفسه وعلى التقدير ان يكون
المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه
ولا يلزم فساده وفيه بحث اما اولا فلانه ليس للمعرف ان يقول ذلك الا اذا ثبت ان للكون معنيين
ثم يقول عرفت احدهما بالآخر او عرفت القدر المشترك بينهما بما يصدق هو عليه لكن ثبوت المعنيين
غير مسلم ولم لا يجوز ان يكون له معنى واحد قد يجعل هذا المعنى آلة لتعرف حال الغير ومع ذلك غير مستقل
بالمفهومية وقد لا يجعل آلة لتعرف حاله وح يكون مستقلا بها كما يشهد به الفطرة السليمة وذهب
اليه القوم فيه وفي نظائره من الامكان واللزوم وغيرهما كما يجيء تفصيله في الشرح واما
ثانيا فلانا لا نسلم ان الظاهر هو ان المعرف هو وجود الشيء في نفسه واي دلالة للتعريف على ذلك

بل الظ ان المعرف هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب وهو اعم من وجود الشيء في نفسه لا الاضافي
للشيء على ما نقض عليه المص واما ثانيا فلان ما ذكره من الايراد سوء فهم المراد وذلك لان المص
بعد ان حقق ان للوجود معنى واحدا بديهيا مشتركا حكم بان هذا المعنى قد يجعل محمولا وقد يجعل رابطة
واشار بذلك الى قسمي القضية اعني الهلية البسيطة والهلية المركبة ويبتني على ذلك اثبات المادة
في كلا قسميها ومن البين ان المعنى الواحد سواء جعل موضوعا او محمولا او رابطة هو ذلك
المعنى والاختلاف في العوارض الخاصة حتى لو عرف المعنى حال كونه موضوعا بنفسه وحال كونه
محمولا كان ذلك تعريفا للشيء بنفسه ولما كان الكون اسما لهذا المعنى ايضا فلو عرف احدهما بالاخر
كان تعريفا بالمرادف ولم يرد المص تقسيم الوجود الى المحمول والرابطة حتى يتوجه عليه ان الوجود
منحصر فيما لا يجوز ان يكون موضوعا او غيره مما لا يكون احدهما وهو قد حسب ان المص قسم الوجود
الى فردين منه ولكل منهما معنى غير معنى الوجود حتى لو عرف احدهما بالاخر كان ذلك تعريفا
لاحد قسمي الشيء بالقسم الاخر منه ولو عرف القدر المشترك باحدهما كان تعريفا للشيء بما يصدق
هو عليه ثم ما اختاره المص من ان الوجود معنى واحد يجعل تارة محمولا وتارة رابطة موافق لما
ذهب اليه سائر المحققين قال الشيخ في برهان الشفاء مطلب هل على قسمين احدهما بسيطة
وهو مطلب هل الشيء موجود على الاطلاق او ليس موجودا على الاطلاق والاخر مركب وهو مطلب
هل الشيء موجود كذا او ليس موجودا فيكون الوجود رابطة لا محمولا وقال في قاطيغورياس
ايضا ثم من امتنع ان يعقل ان للوجود معنى واحدا في هذه العشرة فقد فارق الفطرة في خصوصها
اذا قال ان الدليل على اختلاف هذه العشرة في معنى الوجود ان الجوهر موجود بذاته والعرض
موجود بغيره والجوهر مولا لا يحتاج في وجوده الى الوجود والعرض موجود يحتاج في وجوده الى
ذلك فقد اشترك هذان الشيئان في شيء وهو لفظ الموجود ثم فرق بعد ذلك بانه بذاته او
بغيره وانه محتاج او غير محتاج فهذا الوجود المستعمل ان كان يدل على معنى يجمع فيه العرض والجوهر
ثم يفترقان من بعد فقد حصل معنى جامع وكيف خارق احدهما ان هو مع الكل واحد منهما معنى
غير معنى الاخر واحدهما بذاته والاخر بغيره فانه ليس يستحيل ان يكون الشيء الواحد معنيين
احدهما بذاته والاخر بغيره ولا يكون ذلك فرقا بينه وبين ذاته الا ان الانتقال انه من حيث

المعنى الذي بذاته غير من عنه المعنى الاخر الذي له بغيره وهم لم يسلكوا في هذا الموضع ولا يمكنكم ان
يحصلوا معنى مدلولا عليه بالوجود في احدهما هو عين المعنى الذي مدلول بالوجود في المعنى الاخر حتى يحق
او ليصدق الى احدهما خارج بذاته والى الاخر بغيره وقد بالغ صاحب الاشراق في اثبات انه معنى واحد في الكل
والاستدلال بان الوجود الرابطي معنى نسبي والوجود المحمول معنى غير نسبي فلو كان معنى واحدا يلزم
ان يكون الشيء تارة من مقولة الاضافة واخرى من غيرها من المقولات وهو محال في غاية الركاكة
لانه ان اراد انه يلزم ان يكون المعنى الواحد بلا تغير حاله او حدوث تعلقه بشيء اخر تارة من مقولة
الاضافة واخرى من غيرها فلزوم ذلك مم اذ المعنى البديهي المسمى بالوجود والكون ان اضيف
ونسب الى امرين وقيل وجود الامر الاخر واحد من هذه الحيثية يدخل تحت المضاف وان اضيف
ونسب الى امر واحد وقيل وجود الشيء لم يدخل تحته وان اراد انه يلزم ذلك وان كان بتغير حاله
وحدوث تعلقه بشيء اخر فلا نسلم انه محال فان الشخص الموجود لما حدث له تملك او ابصار او ما يكاله وان
حدث له والابصار والالات دخل تحت المضاف بعد ما لم يكن ونظائر ذلك اكثر من ان تحصى
بقي هاهنا شيء وهو ان بعض من عرف الوجود بهذا التعريف لم يذكر لفظ يكون فيه وقال الموجود
هو الفاعل او المنفعل وجه لا اجمال لما ذكره الشارح في بيان لزومه وبيانه على هذا ان الوجود معتبر
في قولنا الموجود هو الفاعل او المنفعل لان الوجود في القضية الموجبة وما في حكمها من التركيب
الوصفي اما محمول او رابطة لما يدل عليه ما نقلناه انفا ويشهد به الفطرة السليمة قبل المورد
هو الفاعل او المنفعل والارتباط الذي بينه وبين الموصوف خارج عنه والكل الوجود داخل
في كل تعريف فلا يكون شيء منها خاليا عن حصول العرض فيه وفيه بحث اذ الاعتبار الارتباط
المذكور في التعريف لا يلزم ان يكون بطريق الجزئية حتى يلزم الفساد الذي ذكره
لجواز اعتباره بطريق الشرطية ومن البين انه معتبر فيه وان هذا القدر يكفي في لزوم
الدور قوله واما الثاني فلان الامكان اه قال بعض الفضلاء ولا يقال لهذا التعريف ليس
صحيحا وان كان لفظيا لانه ان اراد بالامكان الامكان الذاتي لا يكون مانعا لدخول المعدوم
فيه لامكان العلم بها وصحة الاخبار عنها واولا لامتنع اتصافها بها حال الوجود لئلا يلزم
الانقلاب وان اراد به مقابل الامتناع المطلق اعني ما لا يكون بالذات ممتنعا ولا بالغير

لا يكون التعريف جامعا لخروج الموجودات عنه على تقدير ان يعلم وايضا يرد على التعريف خروج
النسب والمفهومات الغير المستقلة فانها موجودات ذهنية ولا يمكن ان يخبر عنها لانا نقول
المراد بالامكان سلب الامتناع بحسب الذات والامتناع بحسب وصف المعلومية والجزئية امكان
ثبوتها في الجملة ولو باعتبارها ولا شك انها وان لم يمكن الاخبار عنها حال كونها انه بلا حظة
غيرها لكن يمكن ان يخبر عنها حال كونها ملحوظا بالذات وفيه بحث اما في الاول فلانا نختار
ان المراد بالامكان هو الامكان الذاتي ولا نسلم ان للمعدوم امكانا فان المعلومية بحسب ذاته
وانما يكون كذلك لو كان له ذات وليس كذلك فانه لا شيء محض لا ذات له اصلا فلا
يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا فاذا حصل له ضرب من الوجود وتحقق ذات يلزم
احد هذه الثلاثة نعتة ولا يلزم الانقلاب واما في الجواب فلان الامكان بمعنى
سلب الامتناع الذاتي والوصفي معا غير وارد قوله وسلب الكون في تعريف العدم
المرادف له اه قيل على تقدير ان يكون معنى العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف
للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فالاولى ان يقال
العدم مرادف للسلب والكون مرادف للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود
كان سلب الكون مرادفا له والمراد هاهنا عدم الوجود ولم يصرح بالقيد اكتفاء بقرينة
المقابلة والشهرة في هذا المعنى وفيه بحث لان التفاوت بالاجمال والتفصيل بين سلب
الكون والعدم على تقدير ان يكون معناه سلب الكون غير مسلم كيف ومعنى العدم
بالفارسية نابود و نيستي وهو بعينه معنى سلب الكون فيكون وزانه وزان الامي
واللاكاتب فان معنى الامي بالفارسية نانويسنده وهو بعينه معنى اللاكاتب وانما
التفاوت في اللفظ بخلاف الانسان والحيوان الناطق فان معناهما متغايران لجواز تعقل
احدهما مع الغفلة عن الاخر وكذا مرادفة العدم مع السلب غير مسلم اذ السلب معنى كلمة
ليس ومن البين انه ليس نقيضا للوجود فان نقيض الوجود هو رفع الوجود لا الرفع
المطلق فلو كان العدم مرادفا له لم يكن ايضا نقيضا للوجود بل معنى العدم كما صرح به
الشارح واشرنا اليه بالفارسية هو رفع الوجود ولذلك ذهب القوم الى انه نقيض الوجود

ق ويتوقف على سلب مفهوم الوجود اه قيل اي يجب التعقل وهو ظ فلا يرد ما اورده الشارح في الحاشية
فتدبر وفيه بحث اذ ما اورد عليه الشارح في حاشيته هو انا لا نسلم توقفه على سلب مفهوم الوجود بل نمنع
استلزامه ايضا فانه يمكن ان يتصور سلب كل من قسمي الوجود مع الغفلة عن سلب مفهوم الوجود
وقد حسب صاحب القيل ان ذلك الايراد يندفع بان تعقل قولك ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا
متاثرا متضمن لتعقل سلب الموجود وليس كذلك لان السلب وارد على المجموع لا على كل
واحد من اجزائه حتى يلزم تعقل وروده على الموجود فكما لا يلزم من صدق قولك بعض الانسان ليس
انسانا كاتبا سلب الانسانية عن بعض الانسان ولا يلزم تعقل سلب الانسانية عنه كذلك لا يلزم
فيما نحن فيه سلب الموجود ولا تعقل سلبه قال بعض الفضلاء القسمان هو الموجود مع قيد ولا شك ان
سلب المقيد من حيث انه مقيد اما بسلب القيد او المقيد وهاهنا ليس بسلب القيد الذي هو المؤثر
والمتاثر لانهما لا يصدقان على ذات المعدوم فتعين ان يكون بسلب ذات المقيد الذي هو الموجود
وهذا السلب مفهوم المعدوم بعينه وفيه بحث لانه ان اراد ان تصور سلب المقيد من حيث انه مقيد
اما بتصور سلب القيد او بتصور سلب المقيد فالحصر مم لان سلب المقيد اضيف الى المجموع لا الى
اجزائه فتصوره يكون بتصور رفع المجموع الذي اضيف اليه السلب لا بتصور اجزائه التي لم يضف
السلب اليها وان اراد ان سلب المقيد لا يكون الا بسلب احدهما فهو مسلم لكن ليس الكلام فيه بل
في تصور سلب ذات المقيد ق واعتمد عليه اه قيل انا نقلب هذا الاعتماد ونقول مفهوم الموجود
يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف معنى
اللغة فاذا علم مفهوم صيغة المفعول علم مفهوم الوجود وان جهل جهل فلو احتاج الوجود الى التعريف
كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة اليه فتعريف الوجود بالثابت العيني ليس تعريفا للوجود
بالثبوت وفيه بحث اذ الامور المتغيرة كالملك والروح والجن يعرف من تعريفاتها لا من اللغة
فلا يستقيم ان الوجود معلوم لكل من يعرف اللغة واما استفادته من حالة معرفة صيغة المفعول
الى اللغة فلانه لم يرد بها ان هذا المعنى كان مجهولا نعلم من اللغة كما حسبه قائل القيل بل المراد
انه لم يكن متميزا متحصلا ومتعينا من جملة الامور المعلومة فحصل وتعين من اللغة وذلك
لانهم عينوا مفهوما على الوجه الحق في اللغة وقالوا اسم المفعول ما اشتق من فعل لمن وقع عليه
فمفهوم صيغة المفعول في جميع الموارد معنى واحد بديهي قد عينه اهل اللغة فكل من يعرف

مفهومها في جميع الموارد ومن هنا ما لحق فيه ق لدلالة الوجود والعدم عليهما اه ان اراد انهما يدلان
على الموجود والمعدوم بالالتزام ففيه مناقشة قوله اولانه اطلق عليهما تسامحا اه هذا هو
المناسب لان يحمل عليه كلام المص فانه لم يرد الوجود والعدم بالمعنى المصدري بل اراد بهما الموجود
والمعدوم تسامحا حيث عد من الامور العامة وعرفهما بتعريف الموجود والمعدوم في قوله وفائدة
الحمل وانتفاء التناقض ما يدل على ذلك كما ستقف عليه ق يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون
تعريف كل مشتق تعريفا بالحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اه اجاب بعض الفضلاء
عن هذا بان التحقيق في هذا المقام ان تعريف المشتقات ربما يكون المقصود تعريف مفهوماتها
من حيث هي مفهوماتها وربما يكون المقصود تعريف معروضاتها التي يساويها كما اذا اريد تعريف
الحيوان الذي علم كونه جسما بوجه آخر من وجوهه كالمتحرك بالارادة ولا شك ان النوع الاول يستلزم
تعريفه ماخذ الاشتقاق دون الثاني وانه على نوعين نوع يكون تعريف الماخذ بالماخذ نفسه كالثبوت
والوجود وقسم يكون الماخذ معتبرا في تعريفه على وجه لا يلزم حمله عليه مواطاة فان العوارض المحمولة
بها الموجود على نوعين نوع يصح ان يحمل على الوجود مواطاة ونوع لا يصح ذلك لكن يمكن ان يوجب
بالقياس اليها محمولات عليه والتعريفات المذكورة للوجود في هذا المقام من النوع الاول مشتمل
على كلا نوعيه وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكره الشارح نقض اجمالي لدليل المستدل ان الحاصل ان تعريف
كل مشتق تعريف لمبدئه فلو سلم المجيب ان بعض تعريف المشتق ليس تعريفا لمبدئه يكفي ذلك مادة لنقض
الناقض ولا يندفع نقضه بان التعريفات المذكورة في هذا المقام تعريف للمبدء واما ثانيا فلان مفهوم
المشتق ان كان مستفادا من القسم الاول ومستلزما لتعريف مبدء الاشتقاق بزعمه وان لم يكن
والغرض ان المقصود تعريفه لم يصح جعله قسما من تعريف المشتق على ان قصد تعريف الحيوان عن
مثل قولك الحساس المتحرك بالارادة بعيد غاية البعد واما ثالثا فلان دليل المعتقد اه افاد ان
تعريف المشتق بالمشتق تعريف للماخذ بالماخذ متوجه على الناقض ما ذكره المجيب من جواز
تعريف ماخذ المعروف بامر ماخوذ من ماخذ التعريف لا بنفسه وان لم يفد ذلك لم ينزع على دليله
ما زعمه عليه من قوله فتعريف الموجود بالثابت تعريف بالحقيقة للوجود بثبوت العين لجواز
ان يكون تعريفا للوجود بما يؤخذ من ثبوت العين لا به ق وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب اه اذا
سئل بما هو عن الضاحك لم يصح ان يذكر الكاتب في الجواب مثلا اذ الكاتب عرضي بالقياس الى المسؤول

عنه ولا يصح وقوع العرضي في جواب ما هو اذ لو صح ذلك لما صح تعريف الجنس والنوع بالكلي المقول
على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو وبالكثيرين المتفقين بالحقيقة في جواب ما هو لانتقاضهما
بالعرضيات ح كيف والمقول في جواب ما هو على الشيء منحصر في حده ونوعه وجنسه اذ قوله
عليه في الجواب اما يجب الخصوصية فقط او بحسب الشركة فقط او بحسبهما معا فالاول هو الاول والثاني
هو الثاني والثالث هو الثالث وذلك ظاهر على المتدرب في صناعة المنطق قيل عدم صحة وقوع العرضي
في جواب ما هو غير مسلم اذ القوم قسموا مطلبها الى الحد والرسم سواء كانا اسميين او حقيقيين
نعم صرحوا بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار وبذلك يندفع توهم
انتقاض تعريف الجنس اذ المراد هاهنا الوقوع من غير توسع كما هو المتبادر عند الاطلاق وفيه
بحث لانا لو سلمنا وقوع الذاتي في جواب ما هو وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر جلي لا يجوز خلافه
ولا يذعن مثلا اذا سئل وقيل ما هذا مشيرا الى الفرس ويجاب بانه حسن الجري نسب المسؤول عنه
الى ما يكرهه الا يرى ان فرعون الفلاطون القبط اذا قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين
واجاب بانه ربكم اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وقوله القوم
قسموا مطلبها الى الحد والرسم قرينة بلا مرية ولا اظنك في مرية من ان التصريح بان وقوع الرسم في
جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار متضمن للاعتراف بان هناك ليس محل الرسم ولا
في انه للاضطرار فيما الحق فيه ولا قرينة على التجوز ايضا ق واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق
يكون على وجهين الوجه الاول ان يكون التعريف بمبدء الاشتقاق وهذا التعريف صالح للجواب
اذا سئل عن مفهوم المشتق وتفصيله وهو حد للمفهوم المذكور والوجه الثاني ان لا يكون التعريف
لمبدء الاشتقاق بمبدء الاشتقاق وهو صالح لان يجاب به اذا سئل عما صدق عليه المشتق كما توهم
بعض الناظرين في الكتاب من سوق كلام الشارح ثم زاد فقال لا يخفى عليك ان هذا الشق ليس تعريفا
للمشتق بالحقيقة بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق منحصر في القسم الاول
فيتم كلام المعتذر من غير قصور ولا يرد عليه ما اورده من النظر لانا نلتزم ان تعريف كل مشتق
بمشتق تعريف للماخذ بالماخذ قوله يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس
بالحركة الارادية كما قرره المعترض قلنا في الحقيقة هو تعريف لما صدق عليه الحساس لا لمفهومه
الذي هو معنى المشتق ولو قصد تعريفه لم يصح لاستلزام تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكلام

المعترض ينادي على ان مراده تعريف مفهوم المشتق حيث قال مفهوم الموجود يشتمل على شيئين او ولو سلم ذلك
ان ما صدق عليه الحساس مقابل لمفهومه وهو امر غير مفهوم منه كزيد ولذا لم يكن هذا الامر مفهوما
منه لم يصح ان يكون التعريف الجاري عليه كالمتحرك بالارادة تعريفا له اذ في التعريف يلزم الانتقال
من المطلوب الى مباديه ثم منها اليه حسبما حققناه في موضعه ولا خفاء في ان الانتقال في
التعريف المذكور ربما يفهم من لفظ الحساس وهو مفهوم الى المبادي لا اجمالا لا يفهم منه كزيد وكذلك
الحق القوم على ان التعريف لمفهوم المعرف لا لما صدق هو عليه وما وجدت من خالفهم في
ذلك سوى هذا القائل ولان ما صدق عليه الحساس هو هذا الحيوان المتشخص وهو غير صالح
لان يكتسب وعلى تقدير صلاحيته لا يصلح المتحرك بالارادة لان يكون تعريفا له لانتفاء المساواة
المعتبرة على راي الجمهور بينهما واما ان الشارح صرح بان هذا الشق تعريف لما صدق عليه المشتق فغير
مسلم اذ لو كان الشارح على ان هذا الشق لما صدق عليه الحساس لم يجعله قسما من تعريف المشتق
ظاهر ان ما صدق ليس بمشتق ولم يعبر في هذا الشق الذي فرضه لان يكون السؤال عما صدق عليه
المشتق بمبدء المفهوم بمبدء المعرف بل كان ينبغي ح ان يعبر بمبدء ما صدق عليه مبدء فيقول
بدل قوله ليس تعريفا للضحك بالكتابة وليس تعريفا للانسانية بالكتابة ثم قد صرح بان
المسؤول عنه في هذا الشق هو ما صدق عليه ولا يلزم من ذلك ان يكون معرفا وكذا لما ادعاه
من انه لو قصد تعريف الحساس يلزم تعريف الاحساس بالحركة الارادية غير مسلم وانما يلزم
ذلك لو كان المتحرك بالارادة حدا لمفهوم الحساس وليس كذلك بل هو رسم له خروجه عن مفهوم
الحساس فظهر ان التعريف لمفهوم المعرف سواء كان حدا او رسما تعريف الموجود بما
يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اه قيل لا شك ان غرض المعرفين من هذا
التعريف وامثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود فان النزاع انما يقع في بداهة كنهه وليس
الغرض تصوير افراد الموجود بحيث يمتاز عن المعدومات فان ذلك غير محتاج اليه النقل
بالاتفاق فلو حمل التعريف على الوجه الثاني لكان تعريفا بوجه يميزها عن المعدوم وذلك
غير مقصود في هذا المقام قطعا فالمطابق للمقصود ان يحمل على الوجه الاول اعني تعريف
الموجود بما هو موجود في كون امكان الخبر غير محمول على الوجود خلل آخر في التعريف لو
لم يمنع المعرف ولم يلزم كونه محمولا على الوجود خلل آخر في التعريف لو لم يمنع المعرف ولم

ولم يلتزم كونه محمولا عليه وفيه بحث اذ لا اشتباه على احد ان الموجودات كثيرة وان لكل نوع منها كنها على حدة
مثلا للموجود الذي هو الانسان كنه وللموجود الذي هو الفرس كنه آخر وليس للموجود الذي هو
هذه الامور كنه واحد يراد تعريفه ولا اشتباه ايضا ان للموجود مفهوما كليا هو عرض عام بالقياس
الى افراده والمراد تعريف ذلك المفهوم والنزاع في انه هل يجوز تعريفه ام لا لان حده ماذا الا ترى
ان بعض القوم يرسمونه بما يمكن ان يخبر عنه او بما يكون فاعلا او منفعلا وبعض آخر يريدون ذكر
باشتماله على التعريف وان المص ذهب الى انه لا مفهوم اعرف منه فلا يمكن تعريفه ثم ان الراد بالتعريف
على الوجه الثاني تعريف افراد المعرف فقد عرفت انه غير جائز وان اراد التعريف الرسمي لمفهوم
المعرف فهو داخل في المتنازع فيه فلم لا يجوز ان يكون المعرف ذلك وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه
ليتبين حاله وانت خبير بانه يجب على المعرف ان يبين صدق تعريفه على المعرف اذا لم يكن ذلك
بينا اذ يصح تعريفه عليه فمنع صدق وعدم تعريفه على المعرف غير موجه قوله فان لم يوجد اذ لا بد
لها اه قيل هذا يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب اما لاعتبار اتحاد نوع الوضع في
الترادف فان وضع المفردات شخصي ووضع المركب نوعي او للتفاوت بينهما في الاجمال
والتفصيل وكان الثاني اولى لان وضع المفردات قد يكون نوعيا كما في المشتقات فيلزم
ان لا يجوز تعريفها بالمركبات ومن هاهنا علم ان لا ترادف بين العدم وسلب الكون على تقدير
ان يكون معناه ذلك وفيه بحث اذ لا نسلم ان كلام الشارح يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب
وانما يدل على ذلك لو كان ضمير لم يوجد في قوله فان لم يوجد راجعا الى اللفظ المرادف وليس كذلك
بل هو راجع الى اللفظ المفرد المرادف في قوله بل مداره على الالفاظ المفردة المرادفة كما لا يخفى ولا نسلم
ان التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل اذا كان معناهما واحدا فان التفاوت
بينهما في اللفظ ليس الا كما سبق في العدم وسلب الكون على ان ليس في الكتب المعتبرة اعتبار اتحاد
الوضع في الترادف فمن اين علم انه معتبر فيه قوله بل نمنع كونه متصورا ايضا اه قد ذهب
جمع من اجلة المتاخرين الى ان نزاع القوم في كنه الوجود ومنعوا انه متصور بالكنه وتبعهم
الشارح هاهنا وانا اظن ان النزاع في تعريف الوجود وان المنع ساقط اما بيان نزاعهم في تعريف
الوجود فقد مر آنفا واما بيان سقوط المنع المذكور فلان الوجود اذا كان امرا عقليا انتزاعيا

لا يكون له تحقق في نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا لكان ماهيته وكنه ذاته نفسه اذ لم يوجد منه
معقول وموجود حتى يتصور ان يقال ما هو المعقول منه كنه الموجب او وجهه ان يكون زائد فرد ان الكلي
الذي لا يكون له فرد في نفس الامر كلا شيء فلا يكون ذاتيا ولا عرضيا اذ الكلي بالقياس الى ما هو فرده في نفس
الامر يكون احدهما وما لا يكون له فرد فيها لا يكون شيئا منهما لكن الوجوب على ما ذهب اليه المحققون امر
عقلي انتزاعي لا وجود له في الخارج للبراهين المذكورة في كتبهم لا سيما كتاب الاشراق ونتقل شيئا
منها ولا في الذهن لان ما يحصل منه في الذهن ليس من افراده ضرورة ان زيدا اصلا ليس موجودا
بما في ذهننا من وجوده كما انه ليس متحركا بما في ذهننا من حركته والمصنف اشار الى ذلك بقوله والوجوب
من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله في غيره فان قلت حصة الكلي فرد من
فرضي له وقد حكموا بان الكلي نوع بالقياس اليها فقد يكون الكلي بالقياس الى فرده الفرضي ذاتيا
فلا يختص ذلك بالفرد الذي يكون في نفس الامر كما ذكرتم قلت لم يريدوا بالحكم المذكور ان
نوعية الكلي للحصة في نفس الامر حصة ليست فيها فكيف يتصور ان يكون نوعية شيء لها يكون
فيها بل ارادوا به انه على تقدير تحقق الحصة يكون الكلي نوعا لها كما اذا قلت الانسان نوع للانسان
لم يرد به انه نوعه في نفس الامر بل المراد انه لو تحقق ذلك المعنى كان الانسان نوعا له
فان فردية الحصة للكلي انما يكون على تقدير تحققها ولا شك انها على هذا التقدير واقعة في نفس
الامر فان قلت اذا لم يكن الوجوب موجودا في نفس الامر لم يكن عارضا للماهية فيها وحينئذ لم يكن
بين الامر الموجود والمعدوم فرق قلت لا نسلم انتفاء الفرق بينهما اذ ما يكون مفهوم الموجود متحدا
معه في نفس الامر كان موجودا وما لم يكن كذلك كان معدوما لا يقال على ما ذكرتم يلزم ان لا يصح
حمل الوجود على الماهية لان صدق حمل العوارض انما هو باقتضاء قيام مبدأ المحمول بالموضوع
لانا نقول لا نسلم ذلك بل قد يكون قائما به كما في زيد متحرك وقد لا يكون كما في زيد موجود والنفس
عالمة بذاتها وسيجيء لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى ق واتحاد مفهوم نقيضه اه قيل
لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا مع
انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم ههنا الموجود والمعدوم فان المعدوم بعينه
هو اللاموجود وهذا يصحح القول بان الامور العامة المبحوث عنها هي المشتقات كما اشرنا اليه

اليه في فواتح الحاشية وفيه بحث لانه ان اراد ان اللاوجود بمعنى غير الوجود صادق على زيد فهو مسلم لكن لا نسلم
انه نقيض الوجود وان اراد ان اللاوجود بمعنى رفع الوجود صادق عليه فمم اذ معناه بالفارسية نبودن
وهو لا يصدق على ذات زيد بالضرورة ق هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود باجزاء مع
انه هذا الدليل ليس الا على ان الوجوب بمعنى واحد يحمل على الاشياء واما ان هذا المحمل صادق وان الوجوب
زائد على كل ما يحمل هو عليه حتى اذا حمل على الوجود يكون له وجود آخر فلا دلالة له عليه لكن لا يخفى ق
والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات وفيه بحث لجواز ان يقع التردد في المعدومات
سيما اذا اعتقد وجودها كما ذهب اليه جمع من المتكلمين وشرذمة من توابع المشائين فلا يلزم
من كون الوجود معقولا ثانيا ان لا يقع التردد فيه ق لا دخل له في الاستدلال اه اقول لو كان مفهوم
العدم متعددا لصح الانحصار بلا ريبة لان كل عدم رفع وجود خاص وانحصار الوجود الخاص
في رفعه ضروري واما قوله لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فهو لا يقتضي الخلو عن الوجود الخاص
ورفعه كما لا يذهب على ذي مسكة قيل فان قيل هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود في هذا المقام فان
الغرض ههنا حصره في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص كما لا يذهب انه لا ينافي اتصافه
بوجود آخر كما لا يخفى قلنا هذا تقرير آخر فلا بد في اثبات المطلوب اخذ مقدمة اخرى اما وحدة
العدم او كون الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود عنه بالكلية لا سلب وجود خاص
فلا يستدرك على من اخذ المقدمة الاولى وفيه بحث اذ لا نسلم ان الغرض ههنا حصره في الوجود
ورفع الوجود عنه بالكلية كيف والكلام على تقدير ان يكون الوجود والعدم مشتركين بالاشتراك
اللفظي وعلى هذا التقدير يكون كل منهما مستعملا في احد معانيه قطعا ولا يجوز استعمال شيء
منهما في اكثر من معنى واحد عند الجمهور فكيف يراد بالعدم جميع معانيه وبالوجود احدها ليت
شعري بان اي امر ادعاه على تقدير ان يكون كل منهما مشتركا لفظيا الى ان يحكم بان المقصود بالعدم
جميع معانيه وبالوجود احدها وحكم بان ذلك غير خفي مع انه في غاية الخفاء كما لا يخفى قوله
فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص
وكذب انه عدم بعدمه الخاص لان زيدا على كلا التقديرين لا يخلو عن الوجود الخاص
ورفعه حسبما حققناه آنفا قوله لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين

قيل فيه بحث هو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون الوجود نقيضا
للعدم لان كون احد الشيئين نقيضا للآخر لا يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم ان عدم
العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني عين
الاول كما توهم لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود ووجه التفصي عن ذلك
ان يقال ان العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا
له بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار
هو الوجود الذي في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة
السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود
الذي في قوة الموجبة وفيه بحث اذ قوله فليس عدم العدم نقيضا له لانه في قوة السالبة السالبة غير
مسلم فانه على ما فرضه في قوة رفع القضية السالبة كقولك ليس الانسان بحيوان اذا فرض الوجود
في قوة الموجبة وحكم بان العدم نقيضه فيكون في قوة السالبة واذا كان العدم في قوة السالبة
كان رفعه في قوة رفع السالبة لا في قوة رفع الموجبة السالبة المحمول كما لا يخفى على ان السائل
لو وضع موضع العدم رفع الوجود ويقول له نقيضان الوجود ورفع رفعه لا يتمشى في الجواب
ما ذكره وايضا اذا جرى الدليل في القضايا بان يقول السالبة نقيض الموجبة لانها رفعها
ورفع كل شيء نقيضه فيكون الموجبة نقيضا للسالبة لان كون احد الشيئين نقيضا للآخر
يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم سلب السالبة ايضا نقيضا لانه رفعها فقد ثبت لها نقيضان
الموجبة وسلب السالبة وليس الثاني هو الاول بعينها لان تصور الثاني موقوف على تصور السلب
بخلاف الاول لا يندفع عنه السؤال بمثل ما ذكره فالتفصي في هذا النقض مفقود والجواب الشافي
يقتضي تمهيد مقدمة هي ان نقيض الشيء لما كان منحصرا في رفعه كان الشيء مرفوعا به فلا محالة
يكون احدهما رفعا للآخر ويكون الآخر مرفوعا به مثل ان يكون السالبة رفعا للموجبة مرفوعا بها
ولما امتنع ان يكون شيء رفعا لرفع نفسه لا يكون الموجبة رفعا للسالبة فلم يكن نقيضا لها بهذا
المعنى لكن لما كان نقيض السالبة اعني رفعها لازما للموجبة اطلق اسم النقيض السالبة عليها
اطلاق اسم اللازم على الملزوم توسعا على ما صرح به شارح الرسالة وغيره اذا تمهد هذا

هذا ظهر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين ضرورة ان رفع المفهوم الواحد واحد وان قول المورد كون احد
المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له مم اذ نقيض الشيء على ما يجيء من تعريف النقيض هو
رفعه ومن الممتنع ان يكون كل من الشيئين رفعا للآخر نعم قد يطلق النقيض على المرفوع توسعا والكلام
في ذلك وانما الكلام فيما هو النقيض حقيقة ق لا نسلم ان مفهوم العدم واحد اه قيل قد استدل
على كل المقدمة بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور فكان ينبغي ان ينقله ويورد عليه المنع ان
قبل المنع والا منعه وانا اقول لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن
نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع عنها لتحقق خصوصية سلبية اخرى فان امتنع ذلك فلا يكون
لتغاير مفهوميهما في ذلك مدخل في رفع التناقض بينهما هذا وههنا كلام دقيق وهو ان يقال انا ان ادعيتم ان
مفهوم السلب المطلق امر واحد فذلك ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته الى مفهوم آخر بل نقيضه
سلب الوجود وان ادعيتم اتحاد مفهوم العدم الذي هو نقيض الوجود فمم والدليل لا ينطبق عليه لانه
سلب مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم تعدد السلوب بذواتها
بالوجودات المضافة هي اليها لا يقال السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود وان اضيف
ظاهر الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او بغيرها او
بثبوت غيرها لها فالسلب الى ما اضيف هو في الحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود
فاتحاده يدل على اتحاده لانا نقول هب انه كذلك لكن الايراد باق بحاله لانه لا يلزم من تعدد العدم
تمايز السلوب بذواتها بل بالوجودات التي هي مضافة اليها وفيه بحث اما اولا فلان تجويز
العقل خلو الواقع عن النقيضين على تقدير ان يكون للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما
هو سلب له مم وانما يكون كذلك لو لم يكن تلك الخصوصية لازما بين الثبوت للسلب ونحن نجوزها
لازما للتصور ولم لا يجوز ان يكون كذلك واما ثانيا فلان معنى خلو الواقع عن النقيضين هو
ان يكذب فيه كلاهما وهذا مخصوص بالقضايا واما المفرد فنقيضه الذي كالمنافي كالوجود
والعدم فلا يجوز ان يراد بخلو الواقع عن النقيضين هذا المعنى اذ المفردات لا تتصف بالصدق والكذب
فان اراد بخلو الواقع عنها كونهما معدومين في الواقع فامتناع ذلك مم الا يرى ان الاقتناع واللااقتناع
معدومان وكذا الوجود والعدم وامثال ذلك كثير وان اراد بخلو الواقع عنهما معنى آخر فلا بد من بيانه

ليتبين حاله وثانيا انا فلانه ان اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان يحكم بسلب الماهية ولم
يقصد بذلك سلب وجودها بوجه من الوجوه الذي ذكرها يرد عليه بيس الكلام فى ذلك بل فى اضافة السلب الى
الماهية وان اراد ان مفهوم السلب اذا اضيف الى الماهية ويقال مثلا سلب الشىء لم يكن كذلك الا تركيب
الاضافى معنى بخلاف ما اضيف الى الوجود ويقال سلب الوجود فغير مسلم كيف والعلامة الجرجانى قد صرح
فى مواضع من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى اى مفهوم كان مفهوم حصل آخر فى غاية البعد منه **قوله**
لانسلم الاشتراك فى مطلق اه منع اشتراك السلوب بخروج عن الانصاف اذ لو كان الوجود نفس
الماهيات لكان العدم رفعها فى انفسها فيكون عدم كل ماهية رفع معنى كلمة النفى مضافا اليها كلا انسان
واللافرس فلا محالة يكون معنى تلك الكلمة مشتركا بين العدمات ولهذا استدل الجمهور على العدم
على وحدة الوجود فالاولى ان يقال لا يلزم من اشتراك العدمات فى معنى كلمة النفى اتحاد مفهوم الوجود
وانما يلزم ذلك لو كان هذا المعنى نقيضا للوجود وهو محال بل نقيضه هو المقيد لا المطلق المشترك
قوله والمقصود انه لا يلزم اه قيل الغرض اشتراكه بين جميع الموجودات وما ذكرنا فى شمول المقسم
للاقسام كاف فى اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبنا كيف وهو لا يصدق
عليها اصلا فان وجه السؤال بانه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى بعض وجود
افراد الجوهر والاعراض دون وجود بعض آخر منها فيصح تقسيم الى وجود الواجب ووجود الممكن
ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض مع ان بعض وجودات الجوهر والاعراض
خارج عن المقسم قلنا لا يصلح هذا توجيها الكلام الشارح فان تلك الوجودات ليست افراد القيد القسم
اى الممكن بل هى مضافة الى افراد قيد القسم فلا مجال فى هذا الايراد للمقدمة القائلة بان المقسم
لا يلزم شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم وفيه بحث اذ لا نسلم ان الغرض
اشتراكه بين جميع الوجودات بل الغرض اشتراكه بين جميع الموجودات كما صرح به الشارح بقوله
استدل على ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات وكيف يكون الغرض اشتراكه
بين الوجودات وقول المص وتردد الذهن فى الخصوصيات حال الجزم بالوجود لا يدل الا على اشتراكه
بين الموجودات ولذا نسلم ان شمول المقسم كاف فى بيانه لا احتمال الذى بيناه فى حواشينا القديمة
رد الماذى فى هذه القائلة فالحق هذه الحاشية وقد اورده هنا فى توجيه السؤال فلا نسلم ان هذا

ان هذا لا يصلح توجيها الكلام الشارح بل كلام الشارح صريح فى هذا حيث جعل الدعوى اولا اشتراك الوجود
بين الموجودات وصرح هنا بان المقسم هو الوجود وافراد الممكن قيد القسم الذى هو افراد الممكن من
المقسم الذى هو الوجود ولا يستقيم حمله على العموم بحسب الحمل فلا حكم اولا باشتراك الوجود بين
الموجودات ولم يرد اشتراكه بينها بحسب الحمل مواطاة حكم هنا بجواز عموم قيد القسم من القسم
ولم يرد عمومه بحسب الحمل المذكور ولا ينافى ذلك صحة تشبيهه بمثال الحيوان والابيض كما لا يخفى
قال بعض الفضلاء اذا ثبت ان المقسم يجب ان يكون مشتركا بين جميع افراد اقسامه تم مقصود
المستدل وهو ان الوجود مشترك بين جميع افراد الاقسام التى هى الممكن الموجود والجواهر
الموجود والعرض الموجود فلا يتوهم ورود السؤال سواء اراد السائل بالقسم قيده او بله
بقيد القسم ولو اريد بالقسم ما ذكر او قيل بقيد القسم لم يكن المنع المورد فى السؤال واردا
على مقدمة من مقدمات الدليل لظهور ان مراد المستدل بالاقسام فى المقدمة القائلة بان مورد
القسم يجب ان يكون مشتركا بين اقسامه الاقسام حقيقة لا قيودها وفيه بحث اذ يجوز ان يكون
الوجود مشتركا معنويا بين الواجب وبعض افراد الممكن دون بعض آخر منها فان وجوده
بمعنى آخر مع يكون جميع افراد قسم جميع افراد الممكن ولا يلزم من اشتراك الوجود بهذا المعنى
بين جميع افراد قسم اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذى هو المط فلو اكتفى المستدل بهذا القدر
لم يثبت اشتراك الوجود بين الجميع فظهر ان مادة الشبهة غير منحسمة بعد **قوله** فلان المركب
لا بد له من الانتهاء الى البسيط اه قيل لا يخفى انه على تقدير كونها اجزاء عقلية وهم يتعقل
مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها حقيقة منتف ذهنا وخارجا لا يكون
مركبا قطعا واذا لم يكن مركبا لم يكن عدم الانتهاء الى البسيط نقضا على من ادعى لزوم انتهاء
المركب اليه فلا تغفل **ق** لان البسيط مبدء للمركب اه قيل المانع ان يمنع كون البسيط
الحقيقى مبدء للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان العقل الصريح انما يحكم بان المركب لا بد
له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهائها الى ما ليس بمركب فليس بينا بنفسه والكثرة لا بد فيها
من الواحد العددى لا من الواحد الحقيقى لجواز اشتماله على آحاد اخر وهكذا مثل الكثيرة من افراد
الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل على آحاد اخر لا يكون انسانا
فيجوز كون كل واحد من تلك الآحاد ايضا مشتملا على آحاد لا يكون من نوع تلك الآحاد وهكذا

٧ ضيعت اذا التركيب لا يخرج عن كونها الوجود ممتنع فانه يكون مستلزما عدا جامع

الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق اقول تحرير هذا البرهان هو ان المركب لا بد له من
اجزاء فان كان شىء منها بسيطا فهو المط والا لكانت له اجزاء غير متناهية كل واحد منها مركب
من اجزاء مركبة وح ان لوحظ تلك الاجزاء باسرها اجمالة ويذكر ان حصول كل واحد منها يتوقف على حصول
واحد آخر حكم حكم الاول فمن اين يحصل واحد منه واحد آخر من تركيبه يجزم العقل بامتناع حصولها
قطعا ثم اذا سئل عن اجزاء مركب معين منها قيل هو مركب معين آخر واذا سئل عن جزء هذا الآخر قيل
مركب ثالث وهكذا ولما كانت الاجزاء غير متناهية لا يصل العقل الى جميعها بهذا الوجه ولم يتخلف
الحلف عنه ولم يحكم بامتناعه بهذا الطريق وهذا اسد واظهر من برهان التطبيق كما لا يخفى على
الواقف بها فلا يكون الاستدلال به اولى من الاستدلال بهذا **ق** الا انه اقتضى اه قيل القائل ان
يقول لم لا يجوز ان يقتضى النفسية بالنسبة الى بعض الماهيات والجزئية بالنسبة الى بعض
آخر والعرض بالنسبة الى آخر فانه ليس واحدا حقيقيا لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة
والجواب ان هذا على تقدير التواطى غير جائز لان المتواطى لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة
انه ح يكون اولى بالنسبة الى ما هو ذاتى له فلا يكون متواطيا هف وفيه بحث اذ لا نسلم ان المتواطى
لا يختلف بالذاتية والعرضية ولو كان كذلك لم يكن شىء من الذاتيات متواطيا اذ الجنس
عرض للفصل والنوع والفصل للخاصة **ق** وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا اه قيل
لا يخفى ان مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف عنه سواء متواطيا بالنسبة الى افراده او مشككا فيه
بحث اذ اقتضاؤه انما يكون بشرط حصوله فى ضمن افراده وحصوله فى ضمنها يختلف بالاولوية
والاشدية والاقدمية كما حقق فى موضعه وصرح به العلامة المحقق فى حواشيه على شرح
المطالع بقوله نفى المشكك بعضهم حيث قال ان كان التفاوت داخلا فى مفهوم اللفظ كان
مشتركا لفظا ومعنى وان كان خارجا عنه كان مفهوم اللفظ هو اصل المعنى حاصلا
فى الكل على سواء اذ لا اعتبار بذلك الخارج عنه فيكون متواطيا واجيب عنه بان التفاوت
خارج عن مفهومه الا انه فى وقوعه على افراده وحصوله فيها فاعتبر قسما على حدة مقابلا
لما ليس فيه هذا التفاوت ومن الجائز ان يختلف اقتضاؤه باختلاف شرط الاقتضاء مثلا
يقتضى بشرط الحصول الشديد ما لا يقتضيه بشرط الحصول الضعيف **قوله** الوجود ان لم يكن

يكن متساوى الحصول فى الماهيات لزم خروجه عنها اه هذه الملازمة مم وانما يلزم خروج الوجود عن
الماهيات ان لو كان الوجود محمولا عليها بالمواطاة ولم يكن متساوى الحصول فيها والفرق بين المحمول
بالمواطاة وغيره ان الاول ليس لحصوله فى افراده بحسب نفس الامر الا اتحاده معها فيه فلا يتصور اختلاف
حصوله ولا تساوى حصوله فيها بحسب نفس الامر بل التساوى والاختلاف هناك بوجه آخر سنحققه بخلاف
غير المحمول بالمواطاة فان له حصولا فى كلها ويجوز ان يختلف ذلك الحصول باحد الوجوه المذكورة
فى التشكيك **قوله** واقوى ما ذكروه اه قيل التشكيك اما بالاولوية والاقدمية او اللاولوية او الاشدية
او الزيادة والنقصان اما انتفاء الاولين فى الذاتيات فلاستواء نسبة الذاتى الى جميع ما هو له ولا
يخفى انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض لجواز ان يكون اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته الى المقدم
بان يكون اتصافه به علة لاتصاف الآخر به ولا يجرى مثل ذلك فى الذاتى وهو ظ كيف والذاتيات
غير مجعولة واما انتفاء الآخرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتمل على شىء ليس فى الاضعف
والانقص اولا وعلى الثانى لا يكون فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشىء معتبرا فى الماهية او لا
وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثانى
لا يكون الاختلاف فى الذاتى بل فى الخارج وهو خلاف المفروض ولا شك ان النقض بالعارض لا يتاتى
هنا ايضا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض وفيه بحث اذ استواء نسبة الذاتى الى افراده
مم وهل الكلام الا فى انه هل يلزم استواء نسبته اليها حتى يجب ان يكون متواطيا ولا يلزم ذلك حتى
جاز كونه مشككا ولو سلم استواء نسبته اليها الكفى ذلك فى نفى جميع اقسام التشكيك عنه اذ فى
كل قسم منها يعتبر اختلاف فى النسبة والعجب انه خص هذا بنفى الاولين وعدم جريان العلية فى الذاتيات
ايضا الا يرى انهم حكموا بان الشىء ما لم يصح وجود لم يصر انسانا ونختار ان الاشد مثلا مشتمل
على امر زائد غير معتبر فى مفهومه بل معتبر فى حصوله فى افراده ولا نسلم انه لا يكون بينه وبين الاضعف
اختلاف فان الاختلاف المعتبر فى المقول بالتشكيك ليس الا فى حصوله فى الافراد كما نقلناه عن
العلامة المحقق آنفا وهو حاصل هناك لا فى نفس مفهومه حتى اذا كان مفهومها واحدا لا يكون بينهما
اختلاف ولو سلم انه فى العرضى على تقدير الآخر لا يلزم خلاف العوارض اذ المفروض ان الاختلاف
فى عارض منه هو المقول بالتشكيك والتقدير الآخر ان لا يكون الزائد معتبرا فيه فلم يكن
فى نفس اختلاف ح لا فى الذاتى بعينه **ق** وهو منتقض بالعارض اه قال بعض الفضلاء اختلاف

الذاتي في افراده لحسب الشدة والضعف مثلا لوجب تعدده في تلك الافراد بناء على ان المقتضي لذلك
الاختلاف هو الذاتي لا وجب اختلاف العارض في افراده تعدده ايضا بناء على ان المقتضي لذلك الاختلاف
هو العارض فيلزم ان لا يكون العارض ايضا مشككا والتفرقة بان الاختلاف في صورة الذاتي
يكون مستندا اليه في صورة العارض يجوز استناده الى معروضه والحل ان الاختلاف في الافراد يجوز
ان يستند الى الفصول ان كان الذاتي جنسا لافراده والى المشخصات ان كان نوعا او فصلا كما
ان الاختلاف العوارض بالتشكيك في افراده يستند الى ذوات معروضاتها لا الى انفسها وفيه
بحث اذ حاصل الاستدلال ان الذاتي لو كان في بعض افراده شديدا وفي بعضها ضعيفا مثلا لم
يكن معنى واحدا فيها اذ الشديد لا يكون عين الضعيف فلم يكن معنى واحدا معقولا بالتشكيك عليها
يكون في كل منهما بمعنى آخر وهذا منقوض بالعارض اذ لو كان العارض شديدا في فرد وضعيفا في فرد
آخر لم يكن معنى واحدا فيهما فلم يكن معنى واحدا معقولا بالتشكيك عليها وليس الكلام في ان سبب
الاختلاف يكون ماذا او لا في ان الاختلاف في بواسطة اختلاف اقتضاء الذاتي بل في ان اختلافه
مستلزم لتعدده بواسطة ان الاختلاف ينافي الوحدة وفي هذا المحال المذكور اصلا وللنقض
عن هذا صفحا ونبين ان الذاتي لماذا لا يكون معقولا بالتشكيك فنقول قد عرفت مما نقلناه
آنفا عن العلامة المحقق ان الاختلاف المعتبر في التشكيك راجع الى وقوع الكلي وحصوله في افراده
فاذن لا يكون للمشكك حصول في افراده ثم حصول في افراده لحسب نفس الامر ممتنع لانه محمول عليها
مواطاة وذلك يقتضي اتحاده معها فيما حقق في موضعه والمتحدان من حيث الاتحاد لا يكون حصول
احدهما في الآخر بل يجب اخذ الشيء بنفسه من غير اخذ شيء آخر معه فان القوم قد يأخذون بهذا
الوجه ويثبتون احكامه مثلا يقولون الماهية لا تخلو في نفس الامر عن الوجود والعدم وهي في
نفسها لا موجودة ولا معدومة واخذ الشيء بهذا الوجه قد يسمى بالاعتبار الذهني فاذا اخذت
الافراد بذواتها ولم يؤخذ معها غيرها يجدها العقل مجردا عن الكلي المشكك ثم يعرض لها الكلي
المذكور اما بعروض مبدء لها في الخارج او كان له مبدء فيه كالاسود فان زيدا اذا اخذ بذاته
ولم يؤخذ معه غيره كان عاريا عن الاسود في هذه المرتبة ثم يعرض له الاسود بواسطة عروض السواد له
واما باعتبار خارج عنهما معها بان كان من الاعتبارات كالموجود والمعدوم فان الوجود والعدم
من الاعتبارات المنتزعة والموجود هو الماهية لا وحدها بل معتبرا معها الوجود كالان الحكم

م معتبر فيه العدم ولما امتنع حصول الذاتي لانه الذاتي بهذا الوجه ايضا اذ لو اعتبر في الذاتي بنفسه
لم يكن في هذه المرتبة عاريا عن الذاتي فلم يكن للذاتي حصول فيه اصلا لا لحسب نفس الامر ولا لحسب
الاعتبار الذهني فلا يتصور اختلاف حصوله فيه بخلاف العرضي فان له حصولا في افراده بهذا
الوجه قطعا ويجوز اختلاف هذا الحصول باحد الوجوه العرضي المعتبرة في التشكيك فان قلت
اذا لم يكن في الذاتي حصول في افراده لا يتصور تساوي حصوله فيها ايضا الا لا يتصور اختلاف
حصوله فيها قلت اريد باستواء الحصول عدم اختلافه وذلك قد يكون بانتفاء الحصول كما في
الذاتيات وقد يكون بتحقق الحصول وانتفاء الاختلاف كما في العرضيات المتواطئة الاختلاف
بالكمال والنقصان بنفس الماهية اه اعلم ان الطول والكثير يقال على وجهين احدهما اضافي كان
يقال الذراعان طويل بالقياس الى ذراع واحد وان كان قصيرا بالقياس الى ثلثة اذرع وان عشرة
كثير بالقياس الى الخمسة وان كان قليلة بالقياس الى المائة والثاني غير اضافي كان يراد بالطول
الامتداد مفروضا اولا واطول الامتدادات وبالكثرة المجتمع من الوحدات فان اراد ان الاختلاف
بالكمال والنقصان في الطول الغير الاضافي فممنوع لظهور ان ليس لها اختلاف فيه وان اراد
ان الاختلاف بهما في الطول الاضافي فهو مسلم لكن لا نسلم ان ماهية الذراع بل هو عارض من
عوارضها قال الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعدما حقق ان لا تضاد
فيه وكذلك ليس في طبقة تضعف وتشتد ولا تنقص وتزداد ولست اعني بهذا ان كميته
لا يكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا يكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى
مشاركة لها فلا ثلثة اشد في انها ثلثة ولا اربعة ولا خط اشد من خط في انه اي اشد
في انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ان يعني اعني الطول الاضافي
ثم قال والفرق بين هذا الاشد والازيد الذي يمنع كون في الكمية ان هذا الازيد يمكن ان يشار فيه
الى مثل حاصل وزيادة هي الاشد والازيد الذي يمنع لا يكون فيها ذلك وقال في الفصل السابق عليه
واعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا القول في سائر ما شابه
ذلك ق وانت خبير بان المدعى ليس الا ان الوجود المطلق المشترك كذلك اه لم يرد القائل
بهذا القول ان الدعوى هناك ان الوجود الخاص زائد بل اراد ان يبين على ان بعض الدلائل
الدالة على زيادة الوجود المطلق لا يدل على زيادة الوجودات الخاصة التي اثبتها القوم وبعضها
يدل على زيادتها ولهذا ذكر ان كل واحد من الادلة المذكورة من اي القسمين ق اثبات ان

وفي الموجودات امرا وراء الماهية والوجود المطلق وحصته اه قال بعض الفضلاء ان في افراد الوجود
التي ليست للوجود المطلق طبيعة نوعية لها على ما هو الحق امورا متخالفة الحقائق كما نص عليه المحقق
فان الوجود الواجبي مستغن عن الماهية والعلة ووجود الممكن محتاج اليها ولا شك ان
الاحتياج والغنى من لوازم الماهية وح لا ابتناء يكون في موجود ما امرا وراء الحصة والا لكانت
الوجودات متوافقة الماهية اذ الكلي بالنسبة الى الحصة نوع كما نص عليه في المنطق واذا ثبت فردا
من الوجود وراء الحصة فقد ثبت في كل موجود وجود خاص وراء الحصة اذ البداهة لا تفرق بين معنى
موجود بثبوت ذلك الامر وعدمه وفيه بحث اما اولا فلان ذلك مصادرة على المطلوب فانه يستدل على ان
للوجود افرادا في الماهيات بان له افرادا موجودة فيها متخالفة اللوازم فمن يسلم ان للوجود افرادا
متخالفة اللوازم واما ثانيا فلانا لا نسلم ان المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجبي
والوجود الممكني فان المستغني عن السبب المحتاج اليه هو الواجب والممكن لا الوجود ها لانه امر عقلي انتزاعي
كما مرت الاشارة اليه واما ثالثا فلانه لو كانت للوجود افراد في الماهية لكان ثبوت فرد الوجود للماهية
فرع ثبوتها ثبوتها الضروري بان ثبوت شيء لآخر متفرع على ثبوت الآخر فيكون لها ثبوت قبل وجودها
هف ولا تخلص عن هذا باختيار ان الوجود الذهني للماهية مقدم على عروض الوجود الخارجي لها بناء
على ان الوجود الخارجي يعرض لها في الذهن لان الدليل المذكور جار في ثبوت الوجود الذهني لها
فيلزم ان يكون لها قبل ثبوتها في الذهن ثبوت آخر هف ق وسيجيء ان الوجود مشكك لا يخفى عليك
ان مفهوم الوجود المشتق منه الموجود ليس مقولا بالتشكيك بالقياس الى افراده فلا يلزم ان يكون له
افراد معروضة له نعم الوجود بمعنى الموجود مقول بالتشكيك بالقياس الى الموجودات ق لانا لا نسلم
ان المتعقل هو الوجود في الذهن اه قيل فيه خلط اذ هو مدع في طريقة الاثبات لا المنع وهو ظ
لكن ليس هذا المنع في كثير من النسخ فلا يلائم ما قبله كما لا يخفى والعبارة هكذا اما في الخارج فقط واما
في الذهن فلان تعقل الشيء لا يستلزم تعقل حقيقته ق بعد ان تتم مقدمتان اه قيل لا اشتراك
في ذلك على القائل لانه قال الحكم بهذا الدليل لو تم لكان موقوفا على المقدمتين لا يقتضي صحة
ما ادعاه وانما كان يستقيم ذلك لو احتاج بعد التمام الى المقدمتين وفيه بحث اذ تمام هذا الدليل
بصدق مقدمتيه واستجماعه الشرائط المعتبرة في انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني والمقدمتان
اللتان يتوقف اثبات زيادة الوجودات الخاصة عليها ليستا منها فان مقدمتي الدليل على ان
الماهية واجزاءها معقولة والوجود غير معقول وشرائط انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني هي الاولى

المعلومية المعتبرة في انتاجه ومن البين ان تحقق فرد الوجود في الماهيات ومعلوميته على الوجه الممتاز
عما عداه ليستا منها الا يرى ان يصدق هذا الدليل فيما لا فرد له اصلا كان يقال الماهية واجزاؤها
معقولة والشيء غير معقول فتمام هذا الدليل ليس موقوفا على ان يكون للوجود فردا وراء الحصة ولا
على ان هذا الفرد معلوم لنا بوجه ممتاز عما عداه فظهر ان الدليل المذكور يتم بدون هاتين المقدمتين
فلا يكون تقريره تاما متضمنا لتقدم صدقهما ق الثانية ان هذا الفرد معلوم لنا بالكنه او بوجه ممتاز
به عن جميع ما عداه قيل على التقدير يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم اما على الثاني فلانا
اذا تصورنا الانسان بالضاحك فانا علمناه بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا الحيوان
الناطق يكون الانسان معلوما لنا وبالاول لا نعلم ان الشيء المعلوم بوجه الضاحك معلوم لجهلنا بان ما علمناه
بوجه الضاحك بعينه هو الحيوان الناطق نعم انما يتب على هذا التقدير المغايرة بين تلك الماهية
وذلك الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه ولم نعلم انه كنهه فربما يكون معلوما
بكنهه عند تصور شيء ولا نعلم انه معلوم بالكنه كما اذا تصورنا الحيوان الناطق ولم نعلم انه كنه الانسان
فانا نشك في كونه معلوما بالكنه لجهلنا بان الحاصل هو كنه الانسان فيجوز عندنا ان يكون وجها
من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا عند تعقل ب مثلا لجواز ان يكون
معلوما ولا نعلم بانه هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرة ب لكنه الانسان وان علمنا مغايرته للحيوان
الناطق اذ لا نعلم انه كنهه نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لا يندفع ذلك ولعل هذا مراد الشارح والثاني
مثل ذلك في التقدير الاول كما لا يخفى بل غاية التكلف ان يقال المراد بالوجه الذي يمتاز به في التعقل
عما عداه ولا يخفى ما فيه من ارتكاب التعسف ويمكن ان يقال هو يتوقف على المقدمتين ان لا يتوقف
على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير كونه متعقلا بالكنه اذ لا يتم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم
بكونه كنها ويبقى الكلام في التقدير الآخر فانه لا يدل على المطلوب بعد التمام اصلا وفيه بحث اذ في
حكم انه بان اجراء هذا الدليل في الوجود الخاص يتوقف على العلم بالوجود الخاص اما بالكنه او بوجه
يمتاز به عما عداه وذلك بان تجريه فيه بان يقال الماهية واجزاؤها معلومة والوجود الخاص
ليس بمعلوم والحكم الثاني يتوقف على العلم بالوجود الخاص بالوجه الممتاز عما عداه اذ لو لم يعلم
كذلك لم يتمكن عن الحكم بانه ليس معلوما لجواز كونه معلوما ولم يعلم انه هو على حكم بان معلومية
الشيء يستلزم معلومية معلوميته ليرد عليه ما ذكره من احتمال ان يكون معلوما لنا على التقدير

ولا يعلم انه معلوم وفي قوله وعلى هذا فلا يعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا ايهام العكس اذ لا يعوى
ان العلم بمغايرة الوجود الخاص للماهيات من هذا الدليل مستلزم بمغايرته للماهيات ليتوجه
عليه ما ذكره من جواز كون الوجود الخاص او بوجه بحيث يمتاز عما عداه لان العلم بكنه الوجود
مستلزم بمغايرته للماهيات ليتوجه عليه ما ذكره من جواز كون الوجود معلوما بالكنه
ولا يعلم المغايرة ق بالكنه او بوجه يمتاز به اه قيل معنى تصور الشيء بالكنه ان يكون هو بنفسه
متمثلا في الذهن وللتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق عليه لكن يتوجه النفس الى ما
يصدق هو عليه فالمرآة والمرئي في الاول متحدان بالذات والثاني مختلفان بالذات متحدان
بالعرض والتحقيق ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي له او ذات له اقوى من الاتحاد بالعرض الصادق
عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض الصادق عليه اذ مصداق ذلك الاتحاد
هو قيام مبدء الاشتقاق حقيقة او اعتبارا ومفهوم هو هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات
والعرضيات الا ان مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته
موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للماهية المعروضة
ليس عارضا للعرض فانه مغاير له بحسب الماهية والجعل نعم له علاقة وارتباط بها فيتصف بالاتحاد
به بوجه ما نظرا الى اتحاد القطن والثلج مثلا من حيث عارض البياض وكان وجود الماهية في الخارج
ينسب الى عرضياته بالعرض كذلك وجود عرضياته في الذهن ينسب اليها بالعرض اذا التفت النفس
بها اليها اي لاحظها بحيث ينطبق عليها فيها انعكاس لحمل الوجودين اذا التفت ذلك علمت ما في كلام
الشارح كيف واذا كان الجنس والفصل متصورين بالعارض كان الماهية ايضا كذلك ضرورة ان الماهية
عين الاجزاء بالاسر وفيه بحث اما اولا فلان المتصور بالوجه لو لم يكن متمثلا في الذهن لم يكن
معلوما لان العلم عبارة عن التمثل على ما حقق في موضعه واذا لم يكن معلوما لا يمكن التوجه
به ولا اليه لانه صادق عليه ولا بغيره ولامتناع التوجه الى المجهول واما ثانيا فلان العرضي كالكاتب
لو كان مغايرا للانسان مثلا في الماهية والجعل في الخارج لكن عينه فيه فلا يصح ان يقال احدهما
عين الآخر فيه على ما يقتضيه حمل المواطاة ولو كان بينهما نظير ما في القطن والثلج من العلاقة لا
يستقيم بذلك ان يحكم باتحادهما في متحقق ما لا بان احدهما هو عين الآخر الا يرى انه يصح ان يقال
القطن والثلج متحدان بالحمل ولا يصح ان يقال احدهما هو عين الآخر وما حسب بعضهم من ان حمل المواطاة

في العرضيات بمعنى آخر فيبقى ابطاله وبعضه انهم جردوا القضية عن خصوصية المواد وعبروا عنها بج
ب وبينوا معناها ولو كان لها معنيان كيف يتمشى هذا واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله وجود
الماهية في الخارج ينسب الى عرضياته بالعرض انه ينسب اليها على سبيل التجوز فلا يجديه نفعا ولا فائدة
فيه وان اراد انه ينسب اليها حقيقة وانها توجد بذلك الوجود فهو كلام خال عن التحصيل اذ لا معنى
لموجودية الشيء بوجود غيره وان اراد امرا آخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله وكذا الكلام في نسبة
وجود العرضيات الماهية في الذهن اليها ق والجواب عن هذا الدليل ودليل الانفكاك اه هذا
الجواب غير سديد لان حمل الذاتيات على الماهية المجملة وهي التي توصل الحد الى تفصيلها ويكون جوابا
للسؤال بما هو عن افراد النوع من غير زيادة لا احتياج الى الاستدلال بل هو ضروري فحصلنا اذا اخطرنا
الماهية المجملة الانسانية المعبر عنها في لغة ثوب وا لفرس بلفظ بشر ومردم وحصلنا ذاتياتها
كان حملها عليها بامر حاصر ورتب وقس عليه سائر الماهيات وبهذا هو الذي عنته في حواشي التنقيح
لان حمل الذاتيات على الماهيات المفصلة لا احتياج الى الاستدلال لان العرضيات ايضا كذلك حملا
لان الحيوان الناطق حيوان وناطق ضرورة كذلك الحيوان الماشي حيوان وماشي ضرورة فح
يتم الدليلان من غير احتياج الى تعقل الماهية بكنهها لتقريب الدليل الاول على ما اختاره الشارح فيه وفق
عليه فان قلت يحتمل ان يكون تلك الماهية المجملة نظرية فيكون حكمها حكم الكنه قلت تلك الماهية المجملة
من هي مجملة معلومة بالبديهة غالبا ونتقل الذهن منها الى المبادي علا بالاكتساب اما بالحد فلانه
يوصل الى تفصيلها لا اليها مجملة واما بالرسم فلانه يوصل الوجه عرضي لا يقع في جواب ما هي
ولكل نقع فيه وهي معلومة حيث وضعت اسامي الماهيات كالانسان والفرس بازائها
فهي معلومة بالضرورة سلمنا ان توقف الدليلين على تعقل الماهيات بالكنه لكن ذلك لا يقدح
في الاستدلال اصلا لان حمل الموجود على كنه كل ماهية اذا اخذت بذاتها من غير التفات الى ما
هو غير معين ومحتاج الى الاستدلال بالضرورة غاية الامر ان بعض تصورات ذلك الحكم
وهو كنه الماهية نظري في الاغلب ومن البين ان الحكم الضروري الذي يكون بعض اطرافه كسبيا
يصح الاستدلال به ولا يصح منعه وابطاله بذلك مثلا اذا قيل كنه الانسان مركب من امور لا يمنع
ولا يبطل هذا الحكم بان تصور كنه الانسان نظري وما نحن فيه من هذا القبيل فالحق ان يكون
الماهية المجملة مدركة بعرضي يكون حمل الوجود بالقياس اليه محتاجا الى الاستدلال ولا يكون بالقياس

الى ما هو كنهه كذلك كما اذا تصورنا الانسان بالضاحك لا يكون حمل الحيوان عليه ضروريا وفيه بحث اذ لا يخفى
مثلا تصور الانسان بالضاحك كما بيناه في حاشية شرح المطالع بل المتصور هو الضاحك والحكم
عليه سرى الى الانسان بالعرض وعلى تقدير جواز ذلك يكون الحيوان بالقياس اليه عرضيا لم يكن
مما نحن فيه ق او معناه ما ثبت له السوادان قيل اذا اخذت القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع
النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان على افراده في نفس الامر بل قد يكون صدقها
بسبب انتفاء صدق العنوان وان اخذت معدولة فصدق قولنا السواد ليس بموجود معدولة
مم عند الخصم وفيه بحث اذ الحكم في الموجبة المحصورة والمهملة على المتصف بالعنوان بالفعل او بالامكان
على اختلاف المذهبين كما هو المشهور والحكم في السالبة على ما عليه الحكم في الموجبة والا لم يكونا متناقضين
فقولك السواد ليس بسواد كان حكما بسلب السواد عن المتصف به وهو معنى الحكم باجتماع النقيضين
واما قوله صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان على الافراد في نفس الامر فان اراد به ان العنوان قد يغاير
عن الافراد فيها او يصدق السلب بدون الايجاب فذلك ممنوع فيما نحن فيه اذ العنوان ذاتي للمتصف
به فكيف يصح ان يفارقه وان اراد ان السلب يصدق عنها بانتفاء المتصف والوصف معا اذا انتفى
السواد راسا يصدق ان السواد ليس بسواد فذلك حق اذ السواد في حد ذاته يصدق عليه انه سواد
ولا يصح سلب السواد عنه نعم يصدق الحكم على التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد فاذ ن
يصدق ان المعدوم ليس بسواد لا ان السواد ليس بسواد ق كان مناقضا لتلك القضية الصادقة
اه قيل القضية الصادقة في نفس الامر هو ان السواد سواد بالضرورة ما دام موجودا باحد الوجودين
اذ السواد المعدوم ليس بسواد على ما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع وان
السالبة تصدق بانتفائه فاذا كان الموجود عين السواد كان التصادق ان السواد سواد
ما دام سوادا وقولنا السواد ليس بموجود على هذا التقدير في قوة قولنا السواد ليس بسواد وهو لا
يناقضها بل هو صادق عليه ولا ينافيه بل المنافي له السواد ليس بسواد حين هو سواد وهو ليس عين
قولنا السواد ليس بموجود ولا لازما له وانما يكون عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو موجود
وصدقه لكم وتوجه آخر ان السواد ليس بموجود انما يصدق في السواد المعدوم وهو ليس موجود اليس
سوادا وقولنا السواد انما يصدق في السواد الموجود وهو كما انه سواد فهو موجود وفيه بحث اذ لا يلزم
من كذب الحكم بالسوادية على السواد المعدوم ان يخص ذلك الحكم بالسوادية على السواد الموجود ليكون الصادق

ق هو ان السواد سواد ما دام موجودا او ما دام سوادا لان السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود
والعدم سواد كما قرره وافق قولهم الماهية من حيث هي ليست الا هي فاذن يصدق قولك السواد بلا تقييد
بما دام موجودا او ما دام سوادا ويكون سلب السواد عنه تناقضا ولا يلزم من كون السوادية في حال
الوجود ان يكون الحكم بالسوادية مقيدا به والا لكان كل قضية موجبة مقيدا بهذا القيد وليس كذلك
ولا خفاء في ان تقييد ذات الموضوع بالعنوان لا يعتبر الا اذا كان العنوان من عوارضها اما اذا كان نفسه
كما فيما نحن فيه فلو قيد به لزم تقييد الشيء بنفسه وهو خال عن التحصيل ومراد الكلام هذا القائل هاهنا
على ذلك قال بعض الفضلاء وانما يلزم التناقض لو كان قولنا السواد موجود بمنزلة ما ذكره وليس
كذلك لان الوجود هاهنا محمول اشتقاقا فيكون سلبه عنه بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود
ليس بذي وجود وهو ليس تناقضا والجواب ان الوجود لو كان نفس الماهية يكون معنى كون الشيء
موجودا ثبوت الوجود له بطريق الحمل الا بالاشتقاق لان اتصاف الشيء بذاته غير معقول فح يكون
على السواد بكونه موجودا حكما عليه في التحقيق بكونه وجودا ولا اعتبار بما يتبادر من لفظ الموجود
من الاتصاف بالوجود اذ ذلك مقتضى الاطلاق اللغوي وللكلام فيه وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكره
في الجواب لو كان صحيحا لكان معنى قولهم الوجود موجود هو ان الوجود موجود وح لا ينبغي ان ينازع
فيه العقلاء لكنهم تنازعوا فيه حيث ذهب طائفة الى انه موجود في الخارج والمحققون الى انه ليس موجودا
فيه بل هو من الاعتبارات العقلية واما ثانيا فلانا لا نسلم ان معنى الموجود ما له الوجود حتى اذا حمل
على الوجود يلزم ثبوت الشيء لنفسه بل معناه امر مجمل بديهي يحمل على الوجود وعلى غيره بهذا المعنى
كما مرت اليه الاشارة وسيجيء تحقيقه والصواب في الجواب ان المص اطلق الوجود على الموجود على طريق
المسامحة المشهورة ولذا عده من الامور العامة ونقل تعريف الوجود في معرض نقل تعريفه كما
مرت الاشارة وسيجيء تحقيقه والصواب في الجواب ان المص اطلق الوجود على الموجود في
معرض نقل تعريفه كما مرت الاشارة اليه وبهذا يندفع جواب الشارح عن الوجوه الثلثة الاخر
ايضا قوله الا انهم قالوا الواجب فرد خاص للوجود المطلق اه غير مسلم اذ لو كان الواجب
فردا للوجود المطلق عند الحكماء كان الوجود موجودا في الخارج عندهم وليس كذلك لما
نقل الشارح عن الشيخ الفارابي ان الوجود ليس بموجود لكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود
البحت لا الشيء الموجود وهذا هو المراد بقولهم ماهيته نفس انيته لا ان له تعالى ماهية
هي الوجود يرشد الى ذلك تصفح الهيات الشفاء وسيجيء تفصيل ذلك ق او وجودها

فالتوقف على نفسه اه قيل الظاهر هنا ان يقال فتحصيل الحاصل اذ المقارنة لا يستلزم التوقف
اصلا وح فالجواب منع استحالة تحصيل الحاصل بمعنى تحصيل الحاصل انما المحال تحصيله مرة اخرى
وفيه بحث اذ مجرد المقارنة وان لم يستلزم التوقف لكن مقارنة الوجود مستلزم له للعلم
بتقدم الوجود على سائر الصفات وعلى تقدير تسليم ان يكون مقارنة الوجود ايضا غير مستلزم
لتقدم فورود المنع على مقدمة الدليل انما يكون سببا للعدول الى دليل آخر اذا كان الاخر سالما
عن المنع ومما اختاره غير سالم عنه لورود المنع على بطلان اللازم كما اعترف به ق وانما يلزم لو كان
المعروض هو الماهية بشرط الوجود اه وفيه بحث اذ المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء موقوف
على وجود المثبت له قاعدة بديهية لا يستثنى العقل ههنا صفة الوجود وهي تقتضي ان يكون
معروض كل صفة هو الماهية بشرط الوجود ويلزم من ذلك امتناع عروض الوجود للماهيات في نفس
الامر والتحقيق الذي لا محيص عنه ان العروض على نوعين احدهما بحسب نفس الامر بان يكون فيها امر قائم
بآخر سواء كانا في الخارج او في الذهن او احدهما في الخارج والآخر في الذهن كالعلم القائم بالذهن
والثاني بحسب الاعتبار الذهني بان يكون الموصوف بحيث اذا اعتبره العقل بذاته ولم يعتبر معه غيره يجده
في هذه المرتبة خالية عن الصفة ثم يجده بعد هذه المرتبة موصوفا بها كما بحثنا عليه فيما سبق
والوجود قد يراد به المعنى المصدري المتبادر منه وقد يراد به مفهوم الموجود تسامحا والمحذور عروض شيء
منهما للماهية في نفس الامر لان عروض شيء لآخر وثبوته له فيها فرع لوجود المعروض فيكون الماهية موجودة
قبل وجودها هف وايضا مفهوم الوجود متحد مع الماهيات في نفس الامر والمتحدان يمتنع عروض
احدهما حيث اتحدا ولا عروض الوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل
وان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لا يجدها في هذه المرتبة موصوفة
لانه لا يجدها موجودة ولا يلزم مع ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام
مبدء الاشتقاق كما مر وسيجيء ايضا واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب
الاعتبار الذهني حيث يجد العقل الماهية اذا اخذت بذاتها بلا ضميمة عارية عنه ويجده في
المرتبة الثانية قائما بها عارضا لها ولهذا الحكم بانه عرض عام لها وقد نص المص على هذا بقوله
وقيامه بالماهية من حيث هي فان قلت لماذا امتنع عروض مفهوم الموجود وقيامه بالماهية
في نفس الامر وجاز ذلك في الاعتبار الذهني قلت لانهما في نفس الامر واحد لا تعدد فيه اصلا
ضرورة ان السواد والموجود مثلا في نفس الامر شيء واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة

نسبة بينهما بالقيام وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما شيئان لان العقل قد فصل هذا الشيء الواحد
الى ماهية متقدمة وموجود متاخر عنها فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار وعلى هذا لا يرد
ما اورده الشارح عليه لانا نختار ان المراد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم معتبرا معه
قوله فهو اعتراف بالواسطة قلنا الواسطة بينهما في نفس الامر ممتنع لا في الاعتبار الذهني فان الماهية
اذا اخذت بذاتها ولم يوجد معها غيرها فهي لا موجودة ولا معدومة بمعنى ان العقل يجدها في هذه
المرتبة خالية عنهما ولا يلزم التناقض لان عروض الوجود لها في المرتبة التي بعد هذه المرتبة
لا فيها وهي حال انتساب هذه المرتبة اليها في نفس الامر ولا يلزم تقدم وجود الماهية على عروض
الوجود لها هناك كما لا يلزم ذلك لو كان عروض الوجود لها في نفس الامر عروض شيء للآخر
في نفس الامر مسبوق بوجود المعروض بحسب الذهني وذلك ظ ق يلزم تقدم الماهية على
الوجود بالذات اه اعلم ان الموجودية متقدم على فعلية الماهيات في نفس الامر بمعنى ان الانسان
مثلا ما لم يوجد وكان في حيز العدم لم يكن انسانا بعد ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون
انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره بوجه من الوجوه متاخر عن الماهية في الاعتبار الذهني كما عرفت
آنفا ومن ثم ترى كلام القوم يقرب تارة الى تقدم الوجود وتارة الى تقدم الماهية على الوجود
قال المص في كتاب المصارع واعلم ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها وعند
العقل متاخر ق تقدم المعروض على العارض اه قيل ينتقض هذا باتصاف الهيولى بالصورة
في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي وعكس اه يندفع بان المتقدم على الهيولى
ذات الصورة واتصاف الهيولى بها متاخر عن وجودها ولكن فيه نظر حكمي والتحقيق
ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على وجودها وهذا الاتصاف
ليس خارجيا واتصافها بالصورة من حيث انها معينة متاخر عن وجودها فيكون الهيولى
قد تصورت اي تقررت ذات صورة ووجدت ووجدت فتصورت بهذه الصورة المعينة
وهذا معنى قولهم الهيولى محتاج الى الصورة في الوجود والصورة محتاج اليها في التشخص
وفيه بحث اما اولا فلان النقض لا يندفع بما حسبه لانه لو سلم ان الصورة العارضة
للهيولى متقدمة عليها كان ذلك نقضا على وجوب تقدم المعروض على العارض ولا يندفع
ذلك بكون اتصاف الهيولى بالصورة متاخرا عن وجودها الا بنصب على ذى مسكة اذ

الكلام في تقدم ذات المعروض على ذات العارض حيث استدل به على تقدم الماهية على الوجود
لا ان الكلام في تقدم المعروض على اتصافه بالعارض واما ثانيا فلان التحقيق الذي ذكره مبني
على ان يعرض للهيولى اولا صورة مبهمة ثم يعرض لها صورة معينة وذلك في حيز المنع لانه غير ثابت
ولا مبين ولم يقل به احد على ان جعل العام والخاص واحدا لا حق في موضعه وكيف ينفك عن
الخصوصية ويعرض بابهامه للهيولى ق واما لم يقتض وجود ذلك الشيء لاستغناء فيه ان الثبوت
نسبة بين الثابت والمثبت له فيكون بدونهما ممتنعا ضرورة ان النسبة فرع طرفيها قال
بهمنيار في البيان كتاب التحصيل وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا
لشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء قيل فان قلت لم صار الاتصاف
يقتضي ثبوت الموصوف في ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه مع ان كليهما طرفاه قلت لان الاتصاف
اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود
بحيث لو لاحظه العقل صح له ان ينتزع له تلك الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال
الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف
ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج لم يصح انضمام وصف اليه في الخارج ولا كونه في
الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل
قد ينتزع من الموجودات الخارجية امورا اضافية وسلبية ولا تحقق لها في الخارج ويصفها
بها وصفا صادقا وفيه بحث اذ لا دلالة فيما ذكره على حصول الاتصاف في نفس الامر بدون
الصفة كما هو المدعى بل عممه في الاتصاف بحيث يدخل فيه ما لا يكون بحسب نفس الامر واعتبر
وجود الموصوف دون الصفة ولو عمم في الاتصاف بحسب ما عممه وعكس الامر بان يعتبر
وجود الصفة دون الموصوف وقلب الدليل عليه بان يقال الاتصاف اعم من ان يكون
بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون الصفة في نحو من انحاء الوجود بحيث لو
لاحظه العقل صح له ان ينتزع منه موصوفا مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال
الثاني اتصاف ما بالفوقية ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف
دون الموصوف بمثل ما ذكره فكان الاتصاف مقتضيا لوجود الصفة في ظرفه دون الموصوف
قوله فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا لم يمكن ان يثبت له شيء فيه قيل لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية

بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما في الخارج او في الذهن وعلى كلا
التقديرين يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية وفيه بحث اذ لا نسلم انه صح ما ذكره مستلزم
لان يكون اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها به قبل ذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان
اتصافها به بحسب نفس الامر اما في الخارج او في الذهن لظهور ان الدعوى ههنا هو ان اتصاف الشيء
بصفة في نفس الامر موقوف على وجوده لكن اتصاف الماهية بالوجود ليس في نفس الامر بل بحسب الاعتبار
الذهني كما عرفت وذلك لا يتوقف على وجود الموصوف للتجرد اعتبار قال بعض الفضلاء احل
الشبهة على وجه لا يمكن ان يتمسك المستدل بدليل يدل على لزوم اجتماع النقيضين او تحصيل الحاصل
ان يقال الوجود على تقدير زيادته قائم بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموجودة او المعدومة
على معنى ان الوجود والعدم نفس الماهية او جزئها ولا بالماهية المشروطة بالوجود او العدم ولا
بالماهية في زمان كونها موجودة بالوجود الآخر او زمان كونها معدومة حتى يلزم اجتماع النقيضين
او تحصيل الحاصل وفيه بحث اذ للمستدل ان يتمسك على لزوم تحصيل الحاصل بانه لما كان قيام
الوجود بالماهية في زمان وجودها وقيام الصفة بالشيء موقوف على وجوده اولا لما كان
للماهية قبل وجودها وجود آخر ولزم تحصيل الحاصل ق وفيه نظر اه قيل اذا كان ثبوت
الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن ضرورة فما ثبت لها
من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي
تعرضه في الخارج لا تعرضه من حيث انه جزئي فلو كانت عارضة له من حيث الجزئية لم يكن
عوارض خارجية وفيه بحث اذ لا نسلم ان ما ثبت للماهية من الامور العارضة لها في الذهن
لا يزيد عليها الا في الذهن الا يرى ان كثيرا من العوارض الخارجية تعرض الماهية من حيث
الوجود العارض لها في الذهن على ما صرح به هذا القائل وان الحركة الارادية تعرض الحيوان المتصور من حيث
التصور العارض في الذهن ولا نسلم ان الاعراض التي تعرضه في الخارج لا تعرضه من حيث انه جزئية
الا يرى ان وجود الاعراض الجزئية له من حيث هو جزئية ومتشخصة بناء على ان تشخص الحال بواسطة
تشخص المحل على ما حقق في موضعه قوله وايضا منقوض بقيام الاعراض اه قيل النقض
بقيام الاعراض غير وارد لان الجسم لا بشرط السواد ولا بشرط البياض موجود في الخارج بوجود
مغاير لوجود السواد والبياض سابق على وجودهما لجلالة ما الخفي فيه فان الماهية
لا بشرط الوجود ولا بشرط مقابله ليس لها وجود في الخارج مغاير لوجود الوجود فان قلت

الماهية لا بشرط الوجود والعدم موجودة في الخارج بناء على ما قرر من قيام الوجود بالماهية من حيث هي
قلت نعم ولكن نعنى بذلك الوجود تحليلها في الخارج وجود يغاير ذلك الوجود فلا يزيد الوجود عليها في
الخارج وعلى هذا فتوجيه كلام القائل ان تلك الحيثية لا يثبت لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية
لا يكون الا في الذهن مع قطع النظر عن عارضه المسمى بالوجود فلا يزيد عليها الا في الذهن وفيه بحث
لان ما حسبه دفعا للنقض خارج عن قانون التوجيه اذ الناقض اجرى دليل المستدل بعينه في صورة
النقض بقوله فان البياض مثلا قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم الاسود بل قيامه بالجسم من حيث هو
وهذه الحيثية انما يثبت في العقل فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لما زاد البياض على الجسم في الخارج
ومن البين زائد عليه فوظيفة دافع النقض اما جريان الدليل في صورة النقض او بيان عدم تخلف
الحكم عنه وهو لم يتعرض لشيء منهما وقال الجسم لا بشرط السواد ولا بشرط البياض موجود في الخارج
بوجود مغاير لوجود السواد والبياض والماهية مع الوجود ليس كذلك ولا خفاء في ان زيادة البياض
على الجسم في الخارج غير مضر للناقض بل نافع له اذ به يظهر تخلف الحكم ولو كان التزيادة فيه خارجيا
لما كان جريان الدليل فيه نقضا ولا في ان ما ادعاه ان الماهية مع الوجود ليس كذلك اظهر من دعوى
المستدل ان لم يكن عينه وهو غير مسلم عند الناقض ولم يبينه بذلك ولا يبطل النقض فان
ثمرة تعلق بهذا الفرق ثم ابدل البياض الواقع في عبارة الناقض بالسواد ليبنى عليه جواز خلو
الجسم عنه وعن البياض في الخارج وجعل ذلك فرقا آخر بينهما ولا يذهب على ذي مسكة ان الجسم
لا يجوز خلوه عن الوجود والعدم في الخارج لا يجوز خلوه عن البياض واللابياض فيه فليس بينهما
فرق من هذا الوجه ولنعرض عن هذا ونوجه الحيثية في قول المص من حيث هي بحيث يستقيم التوجيه
ولا يرد النقض عليه فنقول المراد بالماهية من حيث هي الماهية المجردة عن الموجودية والمعدومية
وهي مجردة عنها ليست في نفس الامر فلا يكون الموجودية في نفس الامر زائدا عليها الا في الخارج ولا في الذهن
وانما هي مجردة عنها باعتبار ذهني كما سبق فزيادتها عليها بهذا الاعتبار وهذا معنى قول المصنف
فزيادته عليها الا في التصور اي لا في نفس الامر ولا يرد النقض بقيام البياض مثلا فانه قائم في نفس
الامر بالثوب الابيض بذلك البياض ولا يصح ان نختار ان الوجود ايضا قائم في نفس الامر
بالماهية الموجودة بهذا الموجود اذ قيام امر بآخر في نفس الامر مسبوق بوجود ذلك الآخر فيلزم
ان يكون قبل هذا الوجود وجود آخر بخلاف البياض اذ قيامه ليس بمسبوق ببياض في ذلك
الشيء فلم يلزم ان يكون له قبل هذا البياض بياض آخر وتحقق هذا ابين فتأمل قوله لكن نعم

نعم ولكن تنفذ كل الوجوه قال بعض الفضلاء واعلم ان اتصاف الماهية بالوجود الذهني ليس خارجيا
وهو ظاهر فلا بد ان يكون ذهنيا والحال ان الاتصاف الذهني الموجب للامتياز في الذهن يتوقف على ان
يكون للموصوف وجود ذهني فيلزم ان يكون للماهية وجودات غير متناهية في الذهن او توقف
الشيء على نفسه وفيه بحث لانه ان اراد باتصاف الماهية بالوجود الذهني قيام الوجود المذكور
بها بحسب اعتبار الذهن حسبما فصلناه آنفا لا بحسب نفس الامر فمسلم انه موقوف على موجود يتأتى
الذهن لكن موجوديتها فيه لا يتوقف على قيام الوجود لها بحسب الاعتبار فسواء اعتبر العقل قيام
الوجود لها او لم يعتبر ذلك فهو موجود في الذهن فلم يلزم التسلسل ولا توقف الوجود على نفسه وان
اراد به كونه موجودا في الذهن بحسب نفس الامر فلا نسلم ان ذلك موقوف على وجودها لان مفهوم الوجود
الذهني متحد معها هناك وليس الوجود قيام بها ولا ثبوت لها في نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا
حتى يقتضي ذلك مساوقة وجودها ويلزم التسلسل او توقف الوجود على نفسه **ق** يظهر منها احكامها
وتصدر عنها آثارها اه لعل المراد بالاحكام الصفات وبالآثار هي اللوازم المعللة بالشيء وتوضيح
ما ذكره ان الوجود على ضربين احدهما ما يكون للموجود بذلك الوجود يظهر منه صفته او يكون مبدأ
لازم من لوازمه في نفس الامر ويسمى وجودا خارجيا والثاني ما يكون للموجود بذلك الوجود لا يظهر
منه صفاته ولا يكون مبدأ للوازمها ويسمى وجودا ذهنيا وبيان ذلك ان صفة الشيء قد يكون
عارضا له قائما به في نفس الامر مع قطع النظر عن انتزاع العقل واختراعه كالحرارة والتصوع
للنار وقد يكون امرا انتزاعيا يخترعه العقل من غير ان يقوم به في نفس الامر كالوجود والمعلومية
والصفة في الصورة الاولى ظاهرة عن الموصوف اذ في نفس الامر هناك شيئان موصوف
وصفة قائمة به زائدة عليه معللة به وفي الصورة الثانية غير ظاهرة عنه اذ ليس في نفس الامر
هناك الا شيء واحد هو الموصوف وكان الصفة اختفيت فيه وليست معللة بناء على انها
ليست في نفس الامر حتى احتاجت فيها الى علة وصفات الوجود الذهني التي هي العوارض الذهنية
ولوازم الماهية كلها من الصفات الانتزاعية كما لا يخفى على المتأمل فيها ولا يكون له لازم
معلل به في نفس الامر ايضا فلا يكون الوجود الذهني مبدأ الآثار ومظهر الاحكام بخلاف
الوجود الخارجي فان من صفاته ما هو من الضرب الاول وقد يكون له لازم معلل به
كالواجب الموجد للمعلول الاول والعوارض المشخصة لمعروضاتها والاولى ان يقال

الاحكام اعم من الذاتيات والصفات والآثار هي المعلولات فنعرف الاشياء ونسميها بالاسامي المخصوصة بحسب
الاحكام والآثار مثلا نتصور جسما ناميا حساسا ناطقا ونسميه انسانا وله وجودان احدهما يظهر منه
تلك الاحكام والآثار التي نعرفه بها ونسميه بالانسان بحسبها وهو الوجود الخارجي فانه فيه جسم نام حساس
ناطق والثاني وجود لا يظهر منه تلك الاحكام ولا يترتب عليه تلك الآثار وهو الوجود الذهني فان الانسان
في الذهن ليس جسما ولا ناميا ولا حساسا ولا ناطقا بل هو هناك كيفية نفسانية وقس عليه سائر الاشياء
والظاهر ان هذا هو مراد القوم فتأمل وتحقيق ذلك ان للشيء وجودين وجود في الخارج وله آثر
وحكم يليق به هناك ووجود في القوة المدركة اعني الذهن وله مثل الكاتب فانه في الخارج شيء
يصدر عنه الكتابة فانه في الخارج شيء يصدر عنه الكتابة وفي الذهن تلك الصورة صورة الشيء وصورة
الكتابة وصورة صدور الكتابة عنه وهي كيفيات قائمة بالذهن فله في خارج الذهن صدور الكتابة
عنه وحاله في الذهن كونه كيفية قائمة بالقوة العاقلة ثم المعلوم من الكاتب الصور الذهنية لا الامر
الخارجي كما حقق في موضعه قال الشيخ بالفارسية في كتاب دانشنامه علائى صورة ذهنى معلوم بود
وامر خارج معلوم نبود وبحقيقة معلوم نيست لكنها معلومة لا على ما هي عليه في الذهن بل على ما
هي عليه في خارج الذهن فانا نعلم الكاتب بانه يصدر عنه الكتابة لا بانه كيفية قائمة بالذهن
ونسميه بلفظ الكاتب من حيث انه يصدر عنه الكتابة لا من حيث انه كيفية اذا علمت ذلك فاعلم ان
المراد بالوجود الذهني وجود المعلوم في الشهود العلمي الا وجوده من حيث هو قائم في الذهن كما هو
ظاهر العبارة ولهذا قال المصور بانه في التصور علم يقول بان المراد في الذهن ولما كان المعلوم
هو الصور الذهنية على ما هي عليه في خارج الذهن لم يكن في الذهن ولا في الخارج مثلا المعلوم
من الكاتب ليس موجودا في الذهن لان الصورة الذهنية لا يصدر عنها الكتابة ولا في الخارج لان
الكيفيات النفسانية لا توجد في خارج النفس واذا لم يكن موجودا في الذهن ولا في الخارج
الذهن لم يكن موجودا في نفس الامر فلا يكون فيها مبدأ الآثار ولا يظهر حكم بالضرورة فوقوع الوجود
الذهني بلا يكون مبدأ الآثار ومظهر الاحكام ونسبته الى الذهن بواسطة انه يحصل شغل بان يأخذ
ويعتبر الامر القائم بالذهن مع ما هو عليه في خارج الذهن لا بواسطة ان الماهية توجد في الذهن
بهذا الوجود كما ان نسبة الاجزاء الذهنية الى الذهن بتقسيم الماهية اليها لا بواسطة ان الماهية
يتركب منها في الذهن فان قلت ما لم يكن الامر الخارجي معلوما في ان يعلم ان الصور الذهنية

معلومة على ما هي عليه في خارج الذهن قلت يعلم ذلك بان بديهة العقل مثلا الحكم بان هذا الشخص
يتكلم ويأكل ويشرب ويكتب الى غير ذلك وقد حقق في موضعه ان المعلوم والمحكوم عليه تلك
الافعال في الذهن فلا محالة يصدر عنها تلك الافعال في خارج الذهن والا لم يكن تلك الاحكام
الضرورية صادقة ويلزم من ذلك ان يكون الصورة الذهنية مطابقة الامر الخارجي بحيث
اذا وجد في الخارج كانت عينه وبالعكس فلذلك حكموا بالمطابقة بينهما قيل تصور الوجود الخارجي
بديهي وما ذكره فتنبيه وهو غير مسلم فان البديهي هو الوجود المطلق **ق** لم يتحقق القضية الحقيقية
الموجبة الكلية اه غير مسلم لجواز ان لا يكون للعنوان فرد غير خارجي بل ينحصر افراده في الامر الخارجي
لمفهوم الواجب بالذات والموجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على الامر الخارج فح
يتحقق الموجبة الكلية كما لا يخفى **ق** واعلم ان هذا الدليل اه وقوله هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم
على الجزئي الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا ح واذ ليس في الخارج فهو
في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورتها الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة
انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد في بعض الصور ولا شك ان وجود شخص من نوع
لا يكفي في صحة الحكم الايجابي على شخص آخر من ذلك النوع والتفصي عن ذلك يقتضي تمهيد مقدمة
هي ان ما هو معلوم لنا بالذات بالحقيقة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي وكذلك نرى
اشياء كثيرة لا وجود لها في الخارج مثل ما نراها في الخارج كما في المنامات وغيرها وهذه الصورة
الذهنية قد يكون مطابقة للامر الخارج بحيث اذا وجدت في الخارج كانت عينه فاذا حكمنا
عليها ثانيا لها حال كونها في الخارج فلا محالة يتعدى ذلك الحكم الى الامر الخارجي مثلا المدرك
من زيد هو صورة انسان مكتنف بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخرى تخصص زيدا
من كل موجود بوجود ظلي وتلك الصورة المدركة اذا وجدت في الخارج كانت عين زيد فيتعدى
الحكم الخارج عنها الى زيد من غير ان يكون لنا شعور بغير تلك الصورة اذ لو كان لنا شعور
بالامر الخارج ايضا لكنا اذا فتشنا حالنا نجد معلومين الصورة الذهنية والامر الخارجي
وليس كذلك ومن ثم ذهب الحكماء الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية لا الامر
الخارجي وقال بعض المحققين ليس لاحد علم بما هو غير ذاته وصفاته اذا تمهد هذا فنقول
للناقض ان الحكم على الجزئي الخارجي بعد عدمه حكما ايجابيا صادقا ان اراد ان الحكم على نفس

الجزئي الخارجي فذلك بطل لما عرفت وان اراد به ان الحكم على صورته الذهنية على وجه يتعدى
اليه الحكم بعد انعدامه فنقول اذ ذلك فرع وجوده وليس فليس وان اراد ان الحكم على صورته
بوجه لا يتعدى اليه او بوجه يتعدى اليه حال وجوده فمسلم لكن لا يلزم من ذلك وجوده
قيل ان اراد الناقض بقوله يلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا انه
يلزم ان يكونا شخصا واحدا مع اعتبار المشخصات الذهنية في الصورة الذهنية فذلك غير لازم
لكونهما شخصا واحدا بعد تجريد الصورة الذهنية عن المشخصات الذهنية فمسلم ولا نسلم
امتناعه قوله ضرورة انهما شخصان قلنا بعد تجريد الصورة الذهنية عن المشخصات الذهنية
لا فرق بينها وبين الموجود في الخارج الا بحسب الوجود بل برهان الوجود الذهني انما يدل على
ان الشيء الموجود في الخارج يوجد بنفسه فيه بالوجود واحد باحد الوجودين والموجود
مختلف وفيه بحث اما اولا فلان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شخص
واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمعا فيه للزم ان يكون هذا التشخصات الذهنية والخارجية
في شخص واحد فلا يخلو من ان يكون لكل من الطائفتين مدخل في تشخصه والا فان كان
الاول كان تشخصه بكليهما فكيف يكون قبل التجريد وبعده شخصا واحدا هو الشخص
الخارجي وعلى الثاني لم يكن ما فرض مشخصا له مشخصا له هف واما رابعا فلانه لو
كان الحاصل في الخيال من الشخص الخارجي نفسه مع تشخص ذهني كان لا محالة ذاتياته
محفوظة هناك فاذا كان الشخص الخارجي جسما كان ما منه في الخيال ايضا جسما
ولزم من حلوله في الخيال التداخل في الاجسام انه اذا كان محمول سلبا عن موضوع
كان سلب هذا المحمول ثابتا فيصدق قضية موجبة دالة على ثبوت ذلك السلب له
وسموها موجبة سالبة المحمول وحكموا بانها مساوية للسالبة ومن ثم قال الشارح
انها لازمة للسالبة البسيطة وفيه بحث لانه اذا كان امر مسلوبا عن امر كان الواقع
هناك انه ليس امر من غيران يكون هناك حصول لان سلب حاصل الامر ولما
جعل سلب المحمول صفة حاصلة للموضوع فانما هو باعتبار العقل وتعلمه كما يعتبر ان
عدم كل واحد من الامور الغير الحاصلة في البيت حاصلة فيه والواقع ان ليس في البيت
شيء من تلك الامور لان فيها اعدام تلك الامور فكما ان اعدام تلك الامور ليست

ليست حاصلة في البيت في نفس الامر كذلك سلب المحمول ليس حاصلا للموضوع في نفس الامر واذا كان
السلب واقعا في نفس الامر دون حصوله يصدق السالبة دون الموجبة السالبة المحمول الا ترى
ان قولك ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء اصلا ليس بسواد يصدق سالبة ولا يصدق موجبة
سالبة المحمول وتفصيل الكلام في هذا المقام ان المحمول قد يصلح لان يقع على الموجود والمعدوم
كغير المتحرك بمعنى السلب فانه قد يكون موجودا وقد يكون معدوما وقد لا يصلح الا ان يقع
على المعدوم كالمتحرك فانه لا يكون الا موجودا فنقول ان صدق الموجبة مطلقا سواء كان
محمولها من القسم الاول او الثاني يقتضي ذلك لان كون الموضوع عين المحمول والاتحاد
معه يقتضيه لان ما لا وجود له اصلا لا يكون عين شيء ومتحدا معه لما سيأتي
قال الشيخ في الشفاء وانما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة موجودا
لا لان قولنا غير عادل يقتضي ذلك ولكن لان الايجاب يقتضي ذلك فان يصدق سواء
كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود فيجب ان يعلم ان الفرق
بين قولنا كذا يوجد غير كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ان السالبة ان السالبة
البسيطة اعم من الموجبة المعدولة في انها يصدق على المعدوم من حيث هو معدوم
ولا يصدق الموجبة المعدولة على ذلك هذا كلامه وهو صريح في ان صدق الموجبة
المعدولة المحمول سواء كان محمولها من القسم الاول او الثاني يقتضي وجود الموضوع
واذا اقتضى وجود الموضوع صدق الموجبة المعدولة وجود الموضوع فاقتضاء
صدق الموجبة المحصلة المحمول لذلك يكون اولى فاذن صدق الموجبة الفعلية مطلقا
يقتضي وجود الموضوع واما صدق الموجبة الممكنة والفرضية فلا يستلزم وجوده
والفرق بين الموجبة الفعلية وبينها انها دالة على امكان الموضوع متحدا مع المحمول
بالفعل وذلك يستلزم وجوده بخلاف الممكنة فانها دالة على امكان اتحادهما وهو
لا يستلزم وجوده بالفعل بل غاية الامر ان يستلزم امكان وجوده والفرضية اعم من

الممكنة كما سيأتي قيل في هذا التنوير بحث لان للخصم ان يقول ليس لموضوع هذه القضية فرد محقق
فالحكم فيها على الافراد المقدرة كالمحمول المطلق ونظائره وتحصل معناها كل ما لو وجد ولم يثبت له سلب
شيء من الاشياء فهو بحيث لو وجد يثبت له سلب السواد ولما كان صدق الموضوع على شيء مما
مستحيلا جاز ان يستلزم نقيضه وفيه بحث اما اولا فلان الحكم السلبي على الافراد الخارجية
لا يستدعي وجودها اذ لو استدعى ذلك كما حسبه لزم ارتفاع النقيضين فان قولك كل ما يثبت
له سلب شيء من الاشياء من الاشياء في الخارج سواد كاذب قطعا ونقيضه السالبة
الخارجية التي يبحث عنها فلو كذبت هذه الخارجية ايضا لزم من التفاوت بالاجمال
والتفصيل لا يؤثر في ذلك والحق ان المساواة بينهما بحسب الواقع لا يدل ذلك على ان شيئا
من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه لما دل البرهان على ان المفهومات
موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح ان الحكم عليه بحكم ايجابي صادق عليه وذلك
يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدقت الموجبة التي محمولها سلب
ذلك المحمول وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهمه
بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات
مشاركة في ذلك الوجود فان قلت لا شك انه يصدق اللاشيء واللاممكن بالامكان
العام على شيء بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل لاشيء لاممكن بالامكان العام على شيء
بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل لاشيء لاممكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع
هذه القضية اصلا فيجب ان لا يصدق بناء على ما ذكرت من اقتضاء وجود الموضوع
وح ينتقض كثير من قواعدهم ككون نقيض المتساويين متساويان وانعكاس
الموجبة الكلية كنفسها عكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي
حداهم الى اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا يستدعي
وجود الموضوع قلت القضية المذكورة تصدق حقيقية

حقيقية على ما ذكروه في المحمول المطلق اعني كل ما لو وجد وكان لا شيء هو بحيث لو وجد وكان
لا ممكنا وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على المتدرب فظهر ان هذه الموجبة مساوية للسالبة
لا لانها في اقتضائها تلك الموجبة وجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة له بل انما يلزم من هذا
الاقتضاء وعدمه انه لو لم تكن لتلك الموضوعات وجود اصلا لا صدقت السالبة على هذا الفرض
دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة الواقعة بينهما وانه لا حاجة في دفع النقوض الى استثناء
شيء من الموجبات عن الحكم باقتضائها وجود الموضوع مع انه تحكم فاحفظ هذا التحقيق فانه بذلك
حقيق وفيه بحث اما اولا فلانه لو كان جميع المفهومات موجودا في نفس الامر على ما حسبه لكان
شريك الباري موجودا فيها والباري تع عن ان يكون له شريك في نفس الامر وكذا يكون
للنقيضين المجتمعين وجود في نفس الامر وهو بديهي الاستحالة واما ثانيا فلانه ان اراد بوجود المفهومات
وجود العنوانات حتى يلزم منه انه لا يكفي ذلك في صدق الحكم الفعلي على افرادها اذ شرط صدق
الحكم المذكور وجود افراد العنوان كما حقق في موضعه وان اراد به وجود افراد العنوانات فهو
خبط ضرورة ان افراد اللاشيء وافراد المعدوم المطلق ونظائرهما لا وجود لها اصلا واما ثالثا
فلان قوله ما من مفهوم الا ويصح الحكم عليه بحكم ايجابي صادق ان اراد الحكم الفعلي وان
ان اراد الحكم الممكن او الفرضي لكنهما لا يقتضيان وجود الموضوع كما سيأتي واما رابعا
فلان قوله القضية المذكورة تصدق حقيقية في حيز المنع فانهم اعتبروا في القضية الحقيقية
امكان وجود موضوعها اذ لولا ذلك لما صدقت الكلية الحقيقية كما فصل في موضعه ولا شك
ان افراد اللاشيء ممتنع الوجود على ان القوم فرقوا بين السالبة والموجبة وبين الموجبة السالبة المحمول
وسائر الموجبات بان الاولى من كل منهما لا تقتضي وجود الموضوع والثانية من كل
منهما يقتضي وجود الموضوع دون المحمول بناء على ان ثبوت امر لاخر يقتضي ثبوت المثبت له
دون وجود الثابت ولنا في كل ما بحث اما اولا فلان صدق السالبة بانتفاء المحمول عن الموضوع
في نفس الامر وهو يتوقف على تعددهما وتغايرهما في نفس الامر اذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق وهما
يتوقفان على تغايرهما في نفس الامر والتعدد والتغاير صفتان ثبوتيتان ثابتتان للموضوع والمحمول
فيجب ان يكون موصوفهما ثابتا وموجودا ولا فرق بين السالبة والموجبة في اقتضاء وجود الموضوع

حال عنب والحكم واما الثاني فلانه لا معنى للموجبة السالبة المحمول على ما صرح به الرازي في شرحه للمطالع الا ان ج شي سلب عنه ب ولا شك ان صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت شي سلب عنه ب في نفس الامر ان ثبوت شي لشي فرع ثبوت المثبت له كما صرح به في مواضع عديدة فيلزم ان تقتضي السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر القضايا الموجبات بلا فرق واما الثالث فلان ثبوت شي لشي في نفس الامر لكونه نسبة تقتضي منتسبين متغايرين متمايزين في نفس الامر فكما ان هذا الثبوت يقتضي وجود المثبت له يقتضي وجود الثابت اذ التمايز والتعدد صفتان ثبوتيتان لابد ان يكون معروضاهما موجودين فبطل ما حكموا من ان ثبوت شي لشي يقتضي ثبوت المثبت له دون الثابت وانا اقول هذا الفاضل مصيب في بحثه الثاني والثالث لما عرفت من ان صدق الموجبة مطلقا يقتضي وجود الموضوع وان ثبوت امر لاخر لا كما يقتضي ثبوت المثبت له يقتضي ثبوت الثابت دون البحث الاول اذ لا نم ان انتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر موقوف على تعددهما وتغايرهما فيها لاحتمال ان يكون ذلك الانتفاء بان لا يكون شي منهما في نفس الامر اذ ح لا يصدق الموجبة القائلة بان احدهما ثابت للاخر فيها فيلزم ان يصدق سلب كل منهما عن الاخر فيها والا ارتفع النقيضان قوله اذ سلب الشي عن نفسه غير صادق قلت لا يلزم من انتفاء تغايرهما في نفس الامر اتحادهما فيها لجواز ان يكون انتفاء التغاير بانعدامهما راسا عن نفس الامر فلم يكونا في نفس الامر متغايرين ولا متحدين بل يكونان معدومين فيها قوله والعلوم من العاقل والعدم الصرف لم توضيح ذلك ان موجودية الماهية متقدمة على ثبوت شي او اوصافها لها بل على ذاتياتها في نفس الامر كما صرح به المص في كتاب مصارع المصارع ونقلنا عنه انفا ويعضده ذلك ان بديهة العقل كما تشهد بان الماهية ما لم توجد في الخارج لم تتصف بصفة فيه ولا يكون في هذه المرتبة ماهية فيه وبانها ما لم يتحقق في الذهن لم تتصف بصفة هناك ولا يكون في هذه المرتبة ماهية هناك كذلك يشهد بانها ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن لها صفة اصلا بل لا يكون في هذه المرتبة ماهية بالفعل والاشيا من الاشيا هذا توضيح ما ذكره ولا ينافي ذلك ان تعين الهيولى قبل معدومة بانفصالية امراكنا وكذا لا بعين المواد باستعدادها صورا واعراضا اوح معدوم ذلك المعدوم ويجوز ان يتعلق به العلم قبل وجوده فاعرفه ذلك لانه مرقاة الى معرفة كيفية علم الباري تعالى بالمعدومات قوله وايضا حصول

الواقعة

حقيقة الجبل لم توضيح ذلك انه لو كان الصورة الحاصلة من الجبل في الخيال مساوية له في المقدار يلزم حلول حال كبير في محل صغير وهو غير معقول على انهم ذهبوا الى ان امثال هذا الحلول مربانية ولو كانت مخالفة له في المقدار وهي المدرك بالذات والامر الخارجي مدرك بالعرض كما مر يلزم ان لا يكون الكبير مدركا والجواب ان الحاصل في الخيال جبل ومقدار كبير مدرك نسبته اليه موجودين بوجود ظلي لان المقدار قائم بالجبل في الخيال ومقدار الجبل المقدار حاصلة في الخيال مع الجبل ولا يقدر شيا منهما اذ المقدار هناك كيفا لا كما والحاصل الحاصل في ذهن من الجبل الكبير ثلث صور هي صورة الجبل والمقدار الكبير ونسبته اليه فلا جرم يفهم حالة مقدار كبير وهذا المفهوم مطابق للجبل الموجود بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه فلا يلزم حلول حال كبير في المحل الصغير ولا ان لا يكون الكبير مدركا واما المقدار المقدر للجبل من قبل محله اعني الخيال فذلك امر اخر يدرك بملاحظة اخرى قيل اذا كان المقدار هناك كيفا لا كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هو الصورة وهو ليس كما على ما زعمه وفيه بحث اذ هذه الصورة كم بحسب الوجود الخارجي كيف بحسب الوجود الذهني فان اراد بقوله لا يكون الكم مدركا بالذات انه لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما فلا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكم مدركا بالذات الا ترى ان النائم ليس مستيقظا حال كونه نائما ولا يلزم منه ان لا يكون النائم مستيقظا وان اراد ان الكم لا يكون مدركا بالذات اصلا ثم اذ هذه الصورة المدركة بالذات كم اذا وجدت في الخارج ثم قال الامام ان الحاصل في اذهاننا من الجبل الكبير ثلث صور فانا اذا راجعنا وجداننا لم نجد الا امرا واحدا ايمكننا تحليله الى هذه الامور الثلثة ثم كيف حصل في الخيال صورة المقدار غير مخلوط بالمحل حتى يدرك بعد نسبته الى محله ثم المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا فيكون مقدارا معينا مساويا لمقدار المحل وفيه بحث اذ لو كان الحاصل في اذهاننا من هذه الامور الثلثة صورة واحدة لما جاز زوال العلم ببعضها مع بقاء العلم ببعض اخر منها وليس كذلك ولا خفاء في ان كون العلم حصول الصورة لا بالاضافة مثلا ليس وجدانيا بل هو امر نظري عرفت في النظرية فكيف يكون وجدانيا ان العلم بثلثة اشيا كل منها من مقولة اخرى صورة واحدة ولا وانه لا يلزم من ادراك شي ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصورة الخيالية ادراك محاوطته بالخيال ولا في ان الدعوى المدلول عليها بقوله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا

فيكون مقدارا معينا مساويا للمقدار المحل ايضا لا ينبغي ان يقول له عاقل فضلا عن فاضل ومن البين انه لا يلزم من نفي كلية المقدار الحاصل في الخيال مساواته مع مقدار الجبل وان الحاصل في محل لا يكون اعظم منه وهل هذا الا كما قيل من ان واحدا من ابناء احد من اجلة الرياضيين بعلم علم الرمل فسئل حين امتحانه عن خاتم فضة اخفي عنه في الكف فقال في كفك شي صلب ابيض فيه ثقبة فقيل ما هو قال فاذن هو رحى لهذا اغرب منه لان الخيال الاصغر من الكف وما يب وي محل اعظم من الرحى قوله واما حصول صورها وانتقاشها فيه لم يرد الحكما بالصورة هنا الشبح والمثال كما فهمه الشارح فان لفظ الصورة يقال بالاشتراك على معان كثيرة والمراد به هنا حقيقة الشي التي بها هو ما هو ولذلك تسمعهم تارة يقولون حقائق الاشيا تحصل في الاذهان وتارة يقولون صورها تحصل فيها وحقيقة الجسم بالمعنى المذكور صورته لما نص عليه الشيخ في طبيعيات الشفا بقوله ان لكل جسم طبيعة وصورة وعرضا ثم قال وصورته هي ماهيته التي بها هو ما هو ولهذا قد يبقى الجسم متشخصا مع تبدل مادته بان ينقص منه شي كما في حال الذبول ويزداد كما في حال النمو فان الفرس المخصوص مثلا متشخص واحد ما دام موجودا مع انه قد تحلل عنه بعض اجزائه وقد ينضم اليه بعض اجزاء من خارج وحقيقة غير الجسم بهذا المعنى ذاته ثم الصورة الحالة في العقل قد يكون لها وجود في الخارج اما في مادة كالصورة الجسمية والنوعية واعراض الماديات فانها كما تحل في المواد الخارجية فقد تحل في القوة العاقلة ولهذا تسمى القوة العاقلة المستعدة لحلول صور الاشيا فيها الى الهيولى المستعدة لذلك ويسمونها عقلا هيولانيا وكون نسبة العقل الى الهيولى لذلك وجدت انا في بعض تعليقات المعلم الاول ارسطو واما لا في مادة كالعقول العشر والهيولى الاولى وقد لا يكون لها وجود في الخارج كالصور الخيالية الغير المطابقة للخارج فان قلت الصورة الحاصلة في الذهن هو العلم وهو عرض من مقولة الكيف كما حقق في موضعه فكون مخالفا للصورة الخارجية التي هي جوهر مثلا في الذات فلا يكون عينها قلت كما ان الهيولى الواحدة تحل فيها الصورة النارية والمائية فيها تصير نارا او ماء كذلك الصورة الواحدة تحل في الوجود الخارجي والذهن فتصير جوهرا او عرضا فان قلت تبدل الذات في الصور المعقول لا يكون ان لم يكن لا يكون تبدل الذات في الصورة مبهما ولا متميز لعلوذاته اصلا فلا يايا في اي تغيير يرد عليه دون الصورة فانها متعينة في حد ذاتها واذا تبدلت تغيرها لم تعينها

سي تلك الصورة قلت تعين الصورة مشروط بالوجود اذ الشي ما لم يكن له ضرب من الوجود لا تعين ذاته ولا بعد في تبدل المشروط عند تبدل الشروط وسيجي لهذا زيادة تفصيل وتحقيق قيل لو كان صورة الشي تمام ماهيته كما توهمه من كلام الشيخ لم يكن لجزء اخر هو الهيولى فلا بد من تصرف في كلام الشيخ وفيه بحث اذ الملازمة المذكورة ممنوعة فان العقل لا يستبعد من ان يكون شي جزء الاخر وما خوذا فيه لا بخصوصه بل بوجه مبهم كالاجسام العنصرية في التشخص المعين من الحيوان او النبات والاحجار وما هو فيه لا بخصوصياتها حتى اذا تبدل بعضها ببعض اخر منها لا يلزم انعدام التشخص المذكور ويكون لذلك الاخر جزء معين بذاته تعين الجزء المبهم فيه بان يصير عينه بالعرض فاذن يكون ماهيته غير هذا المعين مثلا لتمام جزء معين هو ما بذاته وجزء مبهم صار ما بالعرض فتمام ماهيته هو الاول اذا عرفت ذلك ظهر لك ان كلام الشيخ محمول على ما هو نص فيه ثم قيل لو كان الهيولى بحسب الصورة النارية والمائية تنقلب حقيقتها فتصير حقيقتها تارة ماء وتارة نارا لكان مثلا مطابقا في الحمل لكن ذلك غ كيف يتصور ذلك وفيه بحث فان الهيولى في ذاتها مبهمة والمبهم ما دام باقيا على ابهامه لا يكون موجودا في الخارج بل فاعل الصنعة كما نقل عنهم الشيخ ولا تعين ذاته بانه هذا او ذاك فاذا حلت فيه الصورة النارية يصير نارا واذا حلت فيه الصورة المائية يصير ماء كما حقق في موضعه الا ترى ان الماء الذي كان في الجرة اذا فرغ في الكيزان حكم العقل بان الماء الذي كان في الجرة ح في الكيزان لا انه يحكم بان الامر المبهم الذي كان في الجرة ح في الكيزان ولولا ان صارت الهيولى ماء بالعرض لما استقام ذلك الحكم ثم قيل لا نم ان الوجود متقدم وكيف يقال وجد فصار انسانا اذ المفروض وجوده اما انسان او جسم اخر فان كان الاول صار المعنى وجد الانسان فصار انسانا وان كان الثاني صار المعنى وجد الفرس مثلا فصار انسانا وذلك لا يقول به عاقل وفيه بحث اذ منع تقدم الوجود قد عرفت جوابه مما سبق كيف لا والعقل كما يحكم بديهة بان ثبوت شي لاخر فرع لثبوته في نفس الامر وذلك يستلزم تقدم الوجود فيها كذلك يحكم بديهة بان تعين ذات الشي فرع لوجوده في نفس الامر فكيف لا يستلزم تقدم الوجود فيها ثم الوجود متاخر في الاعتبار والذهني كما فصلنا والمفروض وجوده هو الامر العام مع قطع النظر عن الخصوصيات اذ دار القوم حين ارادتهم معرفة تقدم احد حالي شي على الاخر انهم يفرضون امرا عاما

وتوهمون عروض هذين الحالين فايهما بحث العقل مقدما لحكمي بالمقدمة وذلك جار
في الذاتيات ايضا مثلا يقولون ما لم يصر شي جسما لم يصر حيوانا وما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا
قوله لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية غير مرة اذ نلاحظ كثيرا اولا الخطر
ببالنا هذا التفصيل المعناهما ان مجملان مسمان بالفارسية بكف وطاق وتوضيح
الكلام في هذا المقام ان مناط صدق المشتق على الشي اتحاده معه في نفس الامر لا قيام مبدا
الاشتقاق به كالموجود والواجب والمتحرك فان ذلك غير جار كما مرت اليه الاشارة فان قام مع
ذلك مبدا الاشتقاق به صح فيه ان يقال مثلا الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يقم
به كالموجود لم يصح ان يقال الموجود ما تحصل فيه الوجود ثم الزوج والفرد من الامور التي لم
يقم مبدا الاشتقاق بها في نفس الامر كالموجود والواجب والممكن ونظايرها فان مبادي هذه
المشتقات امور عقلية ينتزعها العقل منها بضرب من المقايسة فلا يصح تفسير الزوج
والفرد بما حصل فيه الزوجية والفردية واذا كان مناط صدق المشتق على شي اتحاده معه في نفس
الامر فما لا يكون متحدا معه فيها لا يصدق المشتق عليه وان قام به مبدأيه فالذهن لما لم
يكن متحدا مع الزوج في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قام به الزوجية فهذا معنى
التعبير هو الاختصاص الناعت لكنه لا يلزم من قيامها به كونه زوجا وهاهنا الكلام يقال
لا يلزم من قيام السواد والبياض بالجسم كونه اسود وابيض وفيه بحث اذ لو كان المراد
بالقيام هو الاختصاص الناعت فلا نسلم ان الزوجية قائمة بالذهن بهذا المعنى ضرورة ان الالة
ناعتة للذهن ولو كان المراد بها ما يشمل مثل قيام السرعة بالجسم بواسطة الحركة فالقيام مسلم
والنا عتة غير لازم والحاصل ان ما حصل من الزوجية في الذهن ليس لوجه هناك لهو هناك
علم بها فالحرم لا ينصف الذهن بالزوجية ويتصف بالعلم بها والجسم القائم به السواد
ليس نظير الذلك وانما يكون نظيرا له لو لم يكن الجسم متحدا مع الاسود في نفس الامر كما لا اتحاد
الذهن مع الزوج فيها نعم نظير الجسم القائم به السرعة الغير المتحد مع السريع في نفس الامر وبين
السريانه لا يلزم من ذلك صدق السريع عليه قوله اذ لا تغاير ان يلا كون محل الزوجية
لم قيل الجواز ان يكون للشي وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما لا يكون منشا للاثار

والاخر يحدو حده والخارجي في ترتب الاثر كما قرره صاحب هذا الجواب قدس سره في العلم
فاطلق الوجود الخارجي مجملا واراد به ما يتناول لما لحدوحده في ترتب الاثر فلا يرد على مقصوده
ماذكره الشيخ من لوازم المهية فافهم وفيه بحث لانه بعيد لفظا ومعنى اما بعده لفظا فظاهر واما
معنى فلانه مبني على ان يكون للشي وجودان في الذهن وان يكون المهيات مظاهر لمبادي لوازمها
في الوجود الذهني بان يكون المبادي المذكورة امورا حاصلة فيها بالفعل زائدة عليها هناك لا انها
تكون امورا عقلية ينتزعها العقل منها كما سبق وان يكون لوازم للماهية بحسب الوجود الذهني
الذي هو بمنزلة الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الخارجي الذهني الضعيف واركان المهية وجودا لم
ضعيف ولا يثبت شي منها بل الظاهر ان الواقع خلاف كل واحد منها قال بعض الفضلاء تلخيص
الجواب منع المقدمة القايلة بان معنى الاتصاف بصفة قيام ماهيتها بمحالها مطلقا سواء كانت الصفة
موجودة بوجود ظلي اولا وبعين كون القيام بحسب الوجود الظلي مستلزما ومقتضيا لكون المحل
متصفا بذلك القائم ولا شك ان هذا المنع حاسم لمادة الاشكال مطلقا سواء تشبث الخصم
بلوازم الماهية او بصفات العدوميات كالامتناع اذ يمكن ان يقال في الجواب لم لا يجوز ان الممتنع ما يقوم به
الامتناع مطلقا ولو بحسب الوجود الظلي وتعيين ان المقتضى هو الوجود الخارجي كما في الوجوديات
التي يكون من عوارض الوجود او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كما في العدوميات ولوازم المهية
ليس بلازم في الجواب عن مادة الاشكال والنقض لكون المقتضي للاتصاف هو الوجود العيني لا يرد هو
الوجودات في تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا الا ان مدار الجواب ذلك
لظهور ان المدار ذلك المنع فلا بد من رعاية البعض من الجواب ليس حاسما لمادة الاشكال مطلقا
وفيه بحث لانه اية بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظ واما معنى فلان المستدل بين معنى
معنى الممتنع مثلا وادعى انه ليس له سوى هذا المعنى وهو ما حصل فيه الامتناع فان
سلم المانع منه ان معناه ما ذكره لم يتوجه منعه اصلا ضرورة ان الامتناع اذا حصل في
الذهن كان الذهن ح ما حصل فيه الامتناع وان لم يسلم ان معناه هاهنا فلا بد ان يصور معناه
ثم يصور المنع ان كان قابلا له ولا يكفي ان يقول لجواز ان يكون لهذا اللفظ معنى اخر ويبني منعه
على هذا الجواز كما لا يقول الانسان كاتب لجواز ان يكون للكاتب معنى اخر سوى ما له الكتابة قوله انا نعلم قطعا

ان هناك امرين ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالذات احدهما مراة لملاحظة الاخر
فهو ممنوع كيف ولو انا فتشنا معلومنا لا نجد سوى مفهوم الحيوان بخلاف ما اذا ادركناه بالمراة
شيا فانا اذا فتشنا حالنا وجدنا مدركين وان اراد انها كامرين متغايرين بالاعتبار فقط
فذلك مفهوم الحيوان وهو معلوم وعلم وجزئي اذا ادرك مع العواشي الغريبة المؤثرة فيه وكلي اذا ادرك
بدونه تلك العواشي وح لا يرد الاشكال الذي اورده على القايلين بوجود الاشياء انفسها في الاذهان
كما سياتي تفصيله قوله وثانيهما موجود في الخارج قيل وجود الامر الذي في الخارج مع نعم
اتصاف النفس في الخارج مسلم ولا يلزم وجوده فيه كما تقرر وفيه بحث اذ لو كان النفس في الخارج متصفا
بالامر المعدوم فيه لزم وجود النسبة في الخارج بدون طرفيها فيه وهو ممتنع اذ النسبة حيث يكون
فرع لطرفيها هناك كما مر وعرف ان ثبوت شي لاخر كما انه فرع للمثبت له كذلك فرع للثابت ومن
الاشياء انه يصدق عليها انها عالمة في الخارج بحسب القايلين مناط ذلك قيام العلم بها فيه واتصافها
به فيه ولما لم يكن للعلم وجود خارجي حكم بان الاتصاف في الخارج بدون الصفة فيه وليس كذلك
لما مر انفا من ان مناط صدق المشتق على شي اتحاده في نفس الامر لا قيام مبدا الاشتقاق به فمناط صدق
العالم على النفس اتحادها فيه لا قيام العلم بها فيه قوله فيشكل الوجود لم قيل لم لا يجوز ان يكون عدهم
اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية نظيرا ذلك ان المحققين كالمعلم على
ان العدد اماعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة تقريبا اوردوه في محله وفيه
بحث لان القوم بعدما اختلفوا في ان العلم من اي مقولة اختار بعضهم انه من مقولة الكيف
وهم المحققون وبعض اخر انه من مقولة الانفعال وبعض اخر انه من مقولة الاضافة
واذا اورد على من اختار انه كيف ان العلم بالجوهر جوهر اجاب بانه جوهر باعتبار وكيف باعتبار اخر
كما سيجي فكيف يصح ان يقال عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة واما ما اورده من النظير
فمبني على ما توهم بعضهم من ان المقولات العشر مخصوصة بالامور العينية وليس كذلك قوله
وعلى تحقيقنا هذا فهذا القائم بالذهن لكان مغاير اللامر المعلوم بالمهية كما يدل
عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه فيها عاد الاشكال وهو
لزوم اتصاف الذهن بما علم اشتقاقه عنه قطعا والاشكال التي لم يرضوا انما هو متحد مع

المهية في الجوهر لا يكون كيفا بالحقيقة فان قيل القائل بالشبح لا يقول لحصول الماهية
نفسها في الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترقا قلنا فلا بد
من اثبات وجود امر مغاير بالماهية للامر المعلوم ودونه خرط القتاد فلانا لا نعلم الا وجود
المهية المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها بدون تلك العوارض وعينه
اذ لا يلزم ان القائم بالذهن ان كان مغايرا للامر المعلوم بالمهية كان ذلك قولا بالشبح فان حصول
ماهية الشي في الذهن اعم من ان تبقى فيه على ما كان او تنقلب فيه ماهية اخرى حتى
كان شي واحد بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن صار مهية اخرى
وقد عرفت جواز ذلك لتقدم الموجود على المهية في نفس الامر على ان الشبح فانه ليس ذلك الشي لا مثاله
حتى لو فرض وجود ذلك الشي في الذهن لم يكن عين الشبح ولو فرض وجود الشبح في الخارج لم يكن
عينه فافترقا ونعلم من هذا ان الامر الحاصل في الذهن المغاير بالمهية للامر المعلوم هو نفس هذا المعلوم
فانه في الخارج مهية وفي الذهن مهية اخرى فلا نحتاج الى اثبات وجود امر مغاير للمعلوم
في الذهن كما توهم لا يقال قول المص وللوجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم
تدل دلالة ظاهرة على ان الامر العيني وصورته مختلفان بالمهية اذ لو اتفقا فيها لما جاز اختلافهما
في اللوازم لانا نقول اذا كان المراد باللوازم لوازم المهية لدل الكلام على اختلاف مهيتهما لكن ذلك
غير لازم لاحتمال ان يكون المراد لوازم الوجود قوله وعلى هذا التحقيق ونحن نقول هذا التحقيق
جمع بين حصول الماهية ونسبتها في الذهن ودون اثبات ذلك خرط القتاد بل الظاهر من كلام
القدما ان ماهية الاشياء في الاذهان لما لم يصدر عنها الاثار وتكون مطابقة
لما يصدر عنه هذه اطلقوا عليها الشبح لان هناك مذهبين فالاولى ان يقال في دفع الاشكال
ان للماهية وجودين خارجيا وهي بحسب هذا الوجود من مقولة ما او خارج عن المقولات
وذهنيا وهو بحسب هذا كيفية نفسانية وبهذا قال النحرير المحقق كمال الدين البحراني اعلم
باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم وقد اشار الشيخ الى ذلك في الهيات الشفاء حيث قال
بعد ان حقق ان الصورة الحاصلة في العقل من الجوهر جوهر فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر
انها تارة تكون عرضا وتارة جوهرا او قد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان يكون ماهية شي توجد

الاعيان من جوهر او من عرضا حتى يكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما وفي الاحتياج الى
موضوع البتة ولم يمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اى يكون موجودا في النفس لا
كجزء منها اذا عرفت هذا فنقول مفهوم الحيوان مثلا موجود في الخارج وفي الذهن ايضا وهو
علم ومعلوم بالذات وعرض من الكيفيات النفسانية بحسب الوجود الذهني ومعلوم بالعرض وجوهر
بحسب الوجود الخارجي وجزئي اذا ادرك مع الغواشي الغريبة المؤثرة وكلي اذا ادرك بدونها ولا
محذور في شيء من ذلك فان قلت ما يدريك ان صور جميع المعقولات بحسب الوجود في الذهن من
من مقولة الكيف قلت اندراجهما في تعريف الكيف دون تعريف غيره من المقولات اذ يصدق
على كل واحدة منها من حيث انها قائمة بالذهن انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء آخر
خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة حاملها ولا نسبة في اجزائه وتعريف الكيفية بهذا
ماخوذ من كلام بهمنيار قيل على تقدير ان يكون الموجود في الذهن مغايرا للموجود الخارجي
في الجنس العالي يكون مباينا له بالماهية فلا يصح ان للشيء وجودين وبرهان الوجود الذهني
انما يدل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لا وجود امر آخر مغاير لها في الماهية ولم نسبة
مخصوصة اليه وهل ما ذكره هذا القائل الا قول الشيخ والمثال في ان القائم بالذهن
عنده كيف فلا يكون متحدا مع الجوهر في المهية غاية ما في الباب انه حاكيه وهو بعينه
مذهب القائلين بالشبح وما نقله عن النراقي[؟] على تقدير صحة كلام مدخول وكيف يختلف
ذاتيات الشيء باختلاف الاعتبار فان ما يثبت للشيء باعتبار ويسلب عنه باعتبار لا يكون ذاتيا
له بديهة والمخالف مكابر ثم لبس فيما نقله عن الشيخ اشارة الى ما توهمه اصلا اذ لا منافاة
بين الجوهر والعرض بحسب ما فسرها الشيخ فلا اشكال في كون الشيء جوهرا وعرضا كما بينه الشيخ
انما الاشكال في كون الشيء جوهرا وكيفا او من مقولة اخرى وفيه بحث اذ مبنى ما ذكره
هو حسبان ان بين الوحدة مطلقا وبين اختلاف المهية تنافيا وليس كذلك اذ للوحدة
انحاء شتى وكثير من اقسامها قد لا تعرض للامور المختلفة بالمهية كما لا يخفى على من تذكرها
فاذا عرض نحو من انحاء الوحدة للامر العيني وللحاصل منه في الذهن صح ان الشيء واحد
وجودين ولا ينافي ذلك اختلاف مهيتهما ولكان ما حصل من الاعيان في الاذهان متوافقة

لها في تمام الماهية لكان ذاتيا بما حاصله له هناك فاذن يكون من صورة الانسان
في الذهن جسما ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وصورة مثل الشمس في الخيال كالكام
ذا شمس كرة مركز العالم وعلى هذا القياس وفساد ذلك اجلى من ان يخفى على ذي مسكة وعلى
تقدير اتحاد مهيتهما لا يكون لشيء واحد وجودان ضرورة ان الامر العيني وصورته الذهنية
اثنان غايته الامر على هذا التقدير ان يكونا من نوع واحد ولا يكون وجودا احد فردي نوع في
محل وجود فرد آخر منه كما لا يخفى اما برهان الوجود الذهني فانما يدل على ان ما ليس له وجود
في الاعيان يصدق عليه الحكم الثبوتي له ضرب آخر من الوجود ولا يدل اصلا على ان الامر العيني
وصورته الذهنية متحدان بالماهية ولم ينقل عنهم ذلك بل ذهب بعضهم الى ان الصور الذهنية
التي هي العلم مطلقا من مقولة الكيف وبعض آخر الى انها من مقولة الانفعال او الاضافة ولم
ينقل عن احد انها من مقولة المعلوم واما ان ذلك قول الشيخ والمثال فليس كذلك لما حققناه
فيما سبق فلا يفيد واراد المحقق النراقي بالاعتبارين الوجودين اي هو بحسب كل وجود من مقولة
كما حققناه وكلام الشيخ ايضا يدل على هذا دلالة ظاهرة واما الجزم بعدم منافاة الجوهر لعرض
والتزام الاشكال في كونه كيفا في الغرائب لظهور مباينة الكيف مع الجوهر بواسطة اعتبار
العرض في تفسيره فان الجوهر لا يقتضي القسمة لانها من خواص الكم ولا النسبة لانها من خواص
الاعراض النسبية فلو كان عرضا لصدق انه عرض لا يقتضي القسمة فكيف لا يكون كيفا ثم قيل
تخصيص الجوهر بالوجود الخارجي غير مسلم فان الجوهر عبارة عن كونها بحيث اذا وجدت في
الخارج لم يحتج الى الموضوع وهذه الحيثية ثابتة له في الذهن فهو عرض بحسب الوجود الذهني
وجوهر مطلقا وفيه بحث لانه لما اعترف بان الجوهرية عبارة عن كون المهية بحيث اذا وجد
في الخارج كان كذا لكان لا محالة بحسب الوجود الخارجي حيث اعتبر في تفسيره حالة في هذا الوجود
فمنشأ الاشتباه عدم التمييز بين كون الجوهرية بحسب الوجود الخارجي وبين كونها حال الوجود
الخارجي فان صورة الجوهر وان كانت حال كونها في الذهن جوهرا لكن جوهريته من حيث انها
اذا وجدت في الخارج كذا فهو بحسب هذا الوجود قوله وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان
هذا التفسير لا يلائم متن الكتاب لان الوجود المبحوث عنه فيه هو الوجود المطلق المنقسم الى الذهني

ملا القبة[؟]

كان[؟]

والخارجي فلا يصح ان يفسر بحصول المهية في الاعيان ولذلك اطلق المص الحصول وقال بل
الحصول وذكر قوله في العين اولا لانه بصدد ابطال المذهب السخيف وهو ان الحركة ما يحصل
المهية في العين ولعل صاحبه ممن لم يقل بالوجود الذهني ولذلك اخذ العين في تفسيره فالاولى ان يترك
قول الشارح في العين ليوافق متن الكتاب قوله اولا فيه بحث قيل لما تقرر ان الحركة تستلزم
ان يكون للمتحرك في كل آن يفرض فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد فلا محالة
تكون تلك الافراد موجودة بالقوة بالنحو صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والا لزم تتالي
الآنات وكون الامور الغير المتناهية الموجودة المترتبة محصورة بين حاصرين فلو وقع الحركة في الوجود
لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل ومثل هذا يظهر انه لا يمكن الهيولى
الحركة في الصورة واما جواز تبدل الوجود على نحو تبدل الصور اعني دفعة لا على سبيل التدرج فليس
الكلام ههنا في نفيه بل المطلوب ههنا نفي الحركة فيه كما صرح به الشارح ولا يرد ما اورد عليه فان قلت
يلزم من هذا ان لا يكون للمتحرك الاينى كان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل
قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة
القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها
واما انه لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا بل البرهان ربما اقتضى خلافه وفيه
بحث اما اولا فلانه ان اراد ان تلك الافراد الانية من الاين مثلا بالقوة قبل ان يبلغها المتحرك
ويتلبس بها فمسلم ولا يلزم منه انه لو وقع الحركة في الوجود فقبل ان يبلغها المتحرك ويصير به موجودا كان
بالقوة ولا محذور في ذلك وان اراد انها بالقوة حال بلوغ المتحرك اياها وتلبسه بها فممنوع لانه يجب ان يحاذي
بالفعل ولا يلزم تتالي الآنات اذ ليس كل آن يكون للمتحرك فيه فرد زماني من المقولة التي فيها الحركة
لا فرد آني ولا انحصار غير المتناهي بين حاصرين اذ لا يوجد ان من تلك الافراد الآنية معا فصلا عن
غير المتناهي واما ثانيا فلان كون المقبول في القابل بالقوة عبارة عن عدم حصوله في القابل مع كون
القابل موجودا فلا بد من ان يكون المقبول حاصلا فيه او ليس حاصلا فيه لامتناع الخلو عن النقيضين
فاذا لم يكن حاصلا فيه وجب ان يصدق انه ليس حاصلا فيه وح يجب ان يصدق انه غير حاصل فيه
لان الموجبة المعدولة المحمول لازمة للسالبة البسيطة عند وجود الموضوع كما بين في موضعه فلو المتحرك

ثبت[؟]

عن قوة تلك الافراد وفعلها معا كما حسبه ممتنع وايضا عدم خلو الجسم عن الكم والوضع والحيز ان كان في حال
الحركة معلوم بالضرورة وما يقال في اثبات خلوه عنها مصادم للبديهة غير مستحق للجواب سلمنا ان الافراد الانية
من الاين مثلا موجودة بالقوة لكن لا يلزم منه ان المتحرك لا يكون حاصلا فيها لان تلك الافراد اجزاء
يفرضها العقل في اين موجود في نفس الامر وليس لها في الخارج بالعارض الوجود فيجاز الاين الذي ان
السفينة تجري على شطر من البحر وهو جزء بالقوة منه فلو كانت الافراد الانية للوجود على تقدير
وقوع الحركة فيه بالقوة لم يلزم من ذلك ان لا يكون المتحرك موجودا قوله بدون واحد من افراد الوجود ان
كان للوجود افراد عارضة للمهية في نفس الامر يتوجه ما ذكره الشارح وان كان مفهوما واحدا ينتزعه
العقل من الموجودات ويتحصص بالاضافة اليها فلا افراد للوجود على هذا التقدير لاستحالة التحصص فلو
وقع الحركة في الوجود لم يبق المتحرك متحصصا واحدا ما دام متحركا هكذا قال بعض الفضلاء الا ان يكون الحصص
الوجود اما مشخصات الموجود او لازمة لها فتنتفي بانتفائها فعلى التقديرين تنتفي الشيء بانتفاء الوجود
الشخصي المعين ويكون ما حصل بالوجود الآخر موجودا آخر غير الاول سواء كان حصول ذلك الوجود آن
انتفاء الوجود الاول او بعده ولذلك حكموا بانه لو اعيد لما زال عنه الوجود الاول فالوجود الثاني
ان كان غير الوجود الاول يكون الموجود ثانيا موجودا آخر غير الاول وفيه بحث اذ ما ذكره من ان
شخصيات الوجود اما مشخصات الموجود او لازمة لها ليس بشيء ولا مسلما قوله لانه ليس شرا قيل
لم لا يجوز ان يكون شريته القطع مثلا من حيث انه مؤلم وهو امر وجودي لا بد لنفيه من دليل
واذا لم يتسم في مادة القطع لم يثبت الكل قطعا وفيه بحث لان الالم ادراك المنافي والمنافي
اذا كان واقعا كان ادراكه ادراك الامر المنافي الواقع في نفس الامر فادراك الامور الواقعة في
ليس شرا بالذات بل هو من الكمالات وكان ما هو الشر بالذات هو زوال الاتصال قيل الاشكال ان
تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر آخر لا خير آخر عند الشيخ واما ومن
لانه ان اراد ان الالم شر بالذات فليس كذلك لما عرفت ولا يلزم من عدم انكار العقلاء شريته ان
يكون شريته ذاتية لاحتمال ان تكون شريته العرضية بينة وان اراد انه شر بالعرض فلا ينافي في ذلك
ما ادعاه القوم من ان الشر بالذات هو العدم قال بعض الفضلاء فقد اشتهر بين الناس ان
الخير هو الوجود والشر هو العدم واراد وابه تصوير الخير والشر لا التصديق بثبوت الوجود والعدم لهما

غ
مرم

لانه انما ياتي بعد تصور معنى الخير والشر وكلامهم الآتي فيه وما اوردوا في صورة الاستدلال من
الامثلة المذكورة في الشرح ليس لاستدلال بل لعرض لمعانيهما كانه جواب سؤال وهو انكم قلتم ان ماهية
الخير الوجود وماهية الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فاجابوا بان
الوجود ليس شرا بالحقيقة بل بالعرض وايضا ربما يطلقون الخير والشر على حصول كمال الشيء وعدم
حصوله اذا تمهد هذا فنقول ان اراد والخير في قولهم الوجود خير محض المعنى الاول
يكون معنى ذلك القول الوجود محض خلو عن الغاية وان اعتبروا في هذا المعنى قيد
الموثر واراد وا بالخير ذلك القيد مجازا اطلاق للقيد على المقيد يلزم ان لا يكون هذا الحكم عاما
لجميع افراد الوجود لخروج وجود الواجب ووجود المعلولات المستندة اليه بطريق الايجاب كما
هو مذهبهم مع انه عام عندهم فان كل وجود خير في نفسه وان ارادوا المعنى الثاني يلزم
ان لا يكون هذا الحكم عاما لوجود الواجب تعالى مع بذاته ... بالكمال صفة ... ما حصل
له ويليق به او صفة كالكمال الصفة نقصان مع انه لزم على التقدير الاول ان يكون بعض العدم
خيرا لكونه لايقا ومناسبا لما حصل له كفقدان الكمالات الانسانية الحاصل للحيوانات
العجم فظهر بما ذكرنا ان هذه الدعوى ليست بافاعية كما انها ليست بقينية فقول من قال انها افق
ليس كما ينبغي وفيه بحث اذ لم يريدوا بذلك تصور معنى لفظي الخير والشر كما حسبه هذا الفاضل
فان معناهما معلوم للجمهور بديهة ويصفون بكل منهما اشياء مخصوصة ويطلقون على اشياء اخر
لكنهم لا يفرقون بين ما بالذات خير وبين ما بالعرض خير ويطلقون الخير على كل واحد منهما وكذا
الشر والقوم ذهبوا الى ان ما يطلق عليه الجمهور قسمان خير بالذات وخير بالعرض وكذا
ما يطلقون عليه الشر قسمان وادعوا ههنا ان ما هو الخير بالذات هو وجود الشيء وما هو الشر
بالذات هو عدم الشيء وهذه الدعوى هي التي حكم الشارح بانها افق عيه وبانهم ما صححوها
ببرهان نظير ذلك ان يطلقوا المتحرك بالارادة على الفرس الذي يطلبه العجلة ويطلقوا على العجلة
ايضا فقيل ما يطلق عليه المتحرك بالارادة ههنا قسمان احدهما متحرك بالارادة فهذا
بالذات وهو الفرس والثاني متحرك بالارادة بالعرض وهو العجلة ثم يدعى ان المتحرك بالارادة
بالذات حيوان قوله المتكلمون لا يقولون بالموضوع قال بعض الفضلاء لكون ذلك من

مصطلحات

مصطلحات الحكماء لا يقتضي امتناع استعماله القوم الاخر بل لا يوجب عدم استعماله فان
في كتب الكلام مشحونة بمصطلحات الفلاسفة وان المتكلمين يستعملون كثيرا ما في مقاصدهم
وفيه بحث اذ لم يدع المورد ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع بناء على انه من مصطلحات الحكماء حتى
يجاب بما ذكر هذا الفاضل بل ادعى انهم لا يقولون بالموضوع اصلا كما هو الظاهر من عبارته
وح لا مجال لذلك الجواب قوله الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في ان ارادوا
بذلك استحالة الاجتماع مع امكان حصولهما في محل على ما هو المتبادر فضد الوجود لا بد
ان يمكن حصوله في محل بدون حصول الوجود فيه اي بدون كونه موجودا لكن يمتنع ان يوجد محل عار
عن حصول الوجود فيه اي بدون كونه موجودا واذا امتنع ان يوجد محل عاريا عن الوجود امتنع حصول
ضد الوجود في محل ما وان ارادوا به استحالة الاجتماع مطلقا لزم ان يكون للباري
تعالى اضداد بهذا المعنى وهم لا يقولون بذلك والظاهر ان مرادهم هو الوجه الاول
ولذلك حكم المص بان الوجود لا ضد له قوله ويرد عليه ان هذه المقدمة قيل لعله اراد بالضد
الاخر معروضه ولا يرد مناقشة هذه على المعنى نعم يرد ان الضد انما يستحيل عروضه
لمعروض الضد من حيثية واحدة والوجود لا يعرض جميع المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة
انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم فان قيل كل معقول فهو موجود اما في الذهن واما في
الخارج فلا يتصف شيء من المعقولات بمضادة اصلا والا اجتمع الضدان قلنا بعد
تسليم ما ذكر عدم اتصاف المعقولات بضد لا يستلزم ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد
لا يكون عارضا لشيء وفيه بحث اذ صرف الكلام عن ظاهره الى معنى غير مفهوم منه مما يرد
عليه مع تسجيل ايراد اخر على هذا المعنى مما لم يعهد من المحصلين واما الحكم بجواز ان يكون له ضد
لا يكون عارضا لشيء فانما يستقيم لو لم يعتبر في الضدين امكان العروض لمحل والظاهر انه معتبر
فيهما كما سبق انفا قوله واستدل على نفي التماثل لك ان تستدل على نفي مماثل الوجود بانه لو كان
له مثل لكان له محل كالوجود بناء على ان حكم الامثال واحد لكن ذلك ممتنع لان كل محل يوجد فلو
صار مع ذلك محلا لمثله لزم اجتماع المثلين فانه تم قوله معنى الايجاب هو ثبوت امر لامر اقول
الايجاب هو الحكم باتحاد الموضوع والمحمول وبانه هو لا انه الحكم بثبوت امر لامر كما مر بل اشار اليه

وح نقول بدل ما ذكر من المقدمتين الكلام المستدل به هو الحكم بكون الشيء شيئا وكون الشيء شيئا
فرع لكونه في نفسه اما الاول فلما مر واما الثاني فلان هلية البسيطة مقدمة على هلية المركبة
قوله انا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح ان اراد بذلك انا نعلم قطعا ان تلك القوى ليست
علة لتحقق مضمونها بوجه من الوجوه كما هو المتبادر من كلامه فهو ممنوع كيف ووجود الموضوع علة
ثبوت المحمول له كما عرفت والعقل لا يستبعد من ان يكون الوجود المقدم له يكون في قوى مثلا
ويجوز ذلك ومع هذا كيف يجزم بان تلك القوى ليست علة لتحقق مضمونها قطعا وان اراد
به ان تحقق مضمون القضيتين بدون القوى المدركة غير منكر عندنا فهو مسلم لكن لا يلزم
منه ان لا يتوقف تحقق مضمونها عليها لجواز ان يتوقف عليها ولا يكون التوقف معلوما لنا
فلذلك لا ننكر تحققها بدونها وبالجملة غاية ما لزم من عدم انكار احد الامرين بدون الاخر هو
عدم العلم بالعلية لا عدم العلية في نفس الامر هذا على ما زعم الشارح من ان المحمول ثابت للموضوع واما على
ما ذكرناه فيقال وجود الموضوع متقدم على اتحاده مع المحمول قوله وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها
للنسبة الخارجية اقول كان الشارح في ذلك تابع لما من المتاخرين حيث ذهبوا الى ان بين موضوع القضية ومحمولها
نسبة في نفس الامر ومعنى مطابقة الحكم للواقع ان يطابق نسبته لتلك النسبة بان كانتا ثبوتيتين او
سلبيتين وليس الامر على ما ذهبوا اليه لان الايجاب الحملي هو الحكم باتحاد الطرفين وكون احدهما
هو الاخر في نفس الامر فيكون المحمول عين الموضوع في الواقع ولا نسبة بين الشيء ونفسه يطابقها نسبة
الكلام وصدق الحكم مطابقته للواقع مطابقة الصورة لذي الصورة فان الحكم الايجابي صورة اتحاد
الموضوع والمحمول فان كان في اتحادهما وانهما كانا معا شيئا واحدا في نفس الامر بحسب
القضية كان الحكم مطابقا للاتحاد بمعنى ان الاتحاد اذا وجد في الذهن كان عين ذلك الحكم
وذلك الحكم اذا وجد في الخارج مثلا كان عين الاتحاد كما ان الفرس اذا حصل في الذهن كان
عين الصورة الحاصلة منه فيه واذا حصل هذه الصورة في الخارج كانت عين الفرس وقس عليه
حال الحكم السلبي ولما كان تحقق مدلول الخبر في نفس الامر لازما ... وبالمطابقة المذكورة قال
بعض الافاضل لما ان صدق الخبر عبارة عن تحقق مدلوله في نفس الامر قيل قوله اذا وجد الاتحاد
في الذهن كان عين ذلك الحكم غير مسلم كيف والاتحاد قد يتصور من غير اذعان ولا يكون ح عين

الحكم

الحكم وفيه بحث اذ الشك ان الاتحاد المذكور قد يدرك تصورا بحتا وح ادراكه غير الحكم
وقد يدرك تصديقا وح يكون ادراكه نفس الحكم فهو في النفس قد يكون حكما وقد يكون غيره ولا ان
لفظ اذا سور الجزئية فاذن يصدق ان الاتحاد المذكور وهو هذا كلما اذا وجد في النفس كان عين الحكم
ثم قيل كيف ينفي السلب عليه مع ان السلب لا يحقق له في الخارج وفيه بحث اما اولا فلان الموجه
اعتبر مطابقة الحكم الايجابي مع ما في نفس الامر كما ينادي عليه كلامه لا مع الخارج فقط ولذلك
قال وذلك الحكم اذا وجد في الخارج مثلا والسلب قد يتحقق في نفس الامر واما ثانيا فلان المعتبر
تحقق السلب في الخارج رفع الايجاب فيه لا انه يوجد فيه السلب كما حسبه ونفاه قوله معنى النسبة
الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع او ان النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى هي ما
ذكر واما حسب التحقيق فهي كون الموضوع محمولا فانه هو الذي لوحظ بينهما
وجعل مراة لتعرف حالهما حال الحكم بانه هو او ليس هو هو كما ذكر مجموع الثلثة حال كونها
طرفين والكون المذكور معنى حرفي بينهما اذ عانا بالايجاب او سلبا لا ان النسبة بينهما ثبوت امر
لامر ويتعلق الاذعان بان النسبة واقعة او ليست بواقعة كما قيل اذ الوجدان يكذب ذلك على ان
النسبة الملحوظة بينهما معنى حرفي غير مستقل فكيف يصح تعلق الاذعان به فاعرف ذلك
قيل ليت شعري ما المانع من تعلق الاذعان بالمعنى الغير المستقل لا بد لذلك من دليل وفيه بحث
اذ الاذعان امر مقبول بدون الوصول اليه ممتنع ولا يصح التوجه الى المعنى الغير المستقل ولذلك
يمتنع الحكم عليه وبه لاستدعا كل واحد منهما التوجه قيل لزم ثبوت الممتنع في الخارج م
قيل له منع قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وانما يلزم لو لم يكن التقدير المذكور محالا اذ لو
كان محالا جاز ان يكون ثبوته على ذلك التقدير في القوى المدركة لان المح قد يستلزم نقيضه
كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما ورد في موضعه واذ اريد بالقوى المدركة
ما يشمل المبادي العالية فلا شك في استحالته وفيه بحث اذ التقدير المذكور هو عدم القوى المدركة
وعلى هذا التقدير يمتنع ان يكون ثبوته في القوى المدركة بالضرورة وما قيل من ان المح جاز ان يستلزم
محالا اخر لكن ليس كليا كما سيفصله والا لما صدقت الشرطية من مقدم كاذب وتال صادق او كاذب
كقولنا ان كان الانسان حمارا كان ناهقا كما حقق في موضعه وما ورد في الزمان فهو انه لا يتغ

عن الوهم وان فرض ارتفاعه لانه على تقدير ارتفاعه يكون ثابتا وابن هذا من ذاك قوله لان كل واحد من
العقلا قيل هذا الكلام من قبيل ان يقال كون الشي دايما جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلا
يسير اليه بانا مع انه لم يتصور للجوهر المجرد اصلا لا مع انه يشكو ثبوته كما هو راي المتكلمين او يقال
كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصورهم معنى
حركة الفلك لما عرفت ذلك من النظاير التي الحقيق بحثه عام من خاض في تيار حمل الحكمة قوله فعلى
تحقيق هذا القايل لا يكون للضروريات ح قيل فيه تامل لانه قد فسر الخارج بالنسبة التي يحكم بها العقل
بين الطرفين بالضرورة والبرهان من غير نظر الى كونه موجودا في الذهن وللنسبة الخبرية مطلق خارج
بهذا المعنى ولعله اراد انه لا يكون للضروريات ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج
من حيث انهما مقتضى الضرورة والبرهان والجواب انه لا محذور فيه وفيه بحث لان الخارج والواقع
اذا كان عبارة عن النسبة التي يحكم بها العقل من الطرفين بالضرورة والبرهان فهذه النسبة تكون نفس الواقع
والخارج لا انها مطابقة له في نفس الامر واذ فسر صدق الخبر وصحته بمطابقته لنسبة الواقع ثم تبين ان
المراد المطابقة بحسب نفس الامر فلو يكن الخبر الذي يكون هذه النسبة نسبته صادقا وصحيحا على
هذا المعنى ولهذا قال المحقق قدس سره فصدق النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة
النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما من ذينك المعنيين بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة
اذا عرفت ذلك ظهر لك ان قوله وللنسبة الخبرية مطلق خارج بهذا المعنى غير مسلم اذ بعض
تلك النسبة هو الخارج لا ان له خارجا والحاصل ان هذا المحقق جعل الصحة بعض النسب
بمعنى المطابقة للواقع وصحة بعض اخر بمعنى اخر والشارح اورد عليه ان القوم صرحوا بصحة جميعها
بمعنى المطابقة للواقع وذكر ما سنذكره الخ رد هذا المحقق وحاصل ما ذكر المحشي انه يمكن
ان يعتبر المطابقة في صحتها بمعنى اخر وذلك لا يندفع ايراد الشارح عن المحقق المذكور قوله مع انهم
يقولون في تقسيم الكلام والانشاء قيل ان المراد بالخارج المعتبر في الخبر ان توجد في الذهن او في الخارج
امر حسب اليه تلك النسبة التي هي مدلول بالمطابقة او اللامطابقة ومعنى المطابقة ههنا ان
يصح الحكاية عنه بها وذلك بان يكون ذلك الامر بحسب نحو من الوجود مبدأ الانتزاع تلك

بحاذيه (margin note)

قع (margin note)

الخبر (margin note)

ح (margin note)

النسبة

النسبة وهذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج اصلا وفيه بحث اما اولا فلان معنى كلام
الشارح ان ما ذكره بعض المحققين يقتضي ان لا يكون للنسبة بعض الاخبار خارج وهو مناف لما
ذكره القوم في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء فانه يقتضي ان يكون للنسبة كل خبر خارج ولم يرد
اصلا ان ذلك يقتضي وجود النسبة في الخارج حتى يرد بان هذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج
واما ثانيا فلانه لو كان المراد بالخارج المعتبر في الخبر ان توجد في الذهن او في الخارج امر يحسب اليه
النسبة المذكورة المدلولة للخبر بالمطابقة او اللامطابقة وكان معنى المطابقة ان يصح الحكاية عنه
بها كما حسبه لزم ان يكون قول الجاهل الحاكي عما في ضميره المطابق له كقول الدهري العالم
مستغن عن المؤثر مطابقا للخارج فيكون صدقا بل لزم صدق هذا الخبر اذا قال غيره اذ يصدق انه
يوجد في الذهن امر بحسب اليه تلك النسبة بالمطابقة ويصح الحكاية عنه بها وايضا
لزم ان يكون مطابقا وغير مطابق للخارج معا اذا اعتقد احد المحصلين استغناء العالم
عن المؤثر والاخر احتياجه اليه وبطلان اللازم مما لا يخفى قوله ليثبت سوبه قيل اي ثبوت ب الذي
هو الموضوع قوله والا يعني اي ثبوت ب وبانتفائه ينتفي ا عن ب بحكم المقدمة الثانية وفيه
نظر اذ لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاء ا عنه لجواز ان يكون الثبوت
امرا غير ثابت في نفسه ثابتا لغيره وهو ب كما في الوجود وغيره من المحمولات التي هي غير موجودة في
انفسها والجواب ان المراد بثبوت ثبوت ب ثبوته له ولا شك ان انتفاء ثبوت
ب بهذا المعنى مستلزم لانتفاء ب ضرورة انه اذا انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن
ب ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت له على المقدمة الاولى وتوضيح ذلك
انه لو ثبت ا لب لكان ب ثابتا بحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم ثبوت ب اي له ثبوت
لا في نفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ذلك بحكم المقدمة الاولى وذلك بحكم المقدمة الثانية
يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذي هو الثبوت فيكون الثبوت ثابتا في نفسه
لا معنى لذلك الثبوت الا ثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيلزم
ان يكون الثبوت الثاني ثابتا بحكم المقدمة الثانية وهكذا فظهر ان الثبوت في الثبوت الثاني

ثبوت (margin note)

في انفسها بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات لما هو باقي عليه وفيه بحث اما اولا فلانه لا يلزم من المقدمة
الاولى ما بني عليها وهو انه لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت له اذ غاية ما لزم هناك
من المقدمة الاولى هو ان الحاكم ثبوت المحمول للموضوع ان يكون الحكم ثبوت الثابت لب
فيكون الثبوت بمقتضى هذا الحكم رابطة بين موضوع القضية وهو ب ومحمولها وهو الثابت
لا موضوعا كما حسبه ومن اراد ان يثبت انه موضوع فلا بد ان يستعين بامر اخر كما فعله الشارح
حيث قال ليثبت ثبوته والا ينتفي ا وهذا القايل جعل المقدمة الاولى تكفي في اثبات
كون الثبوت موضوعا وحذف الاستدلال على ذلك توضيحا واسند الى المقدمة الاولى
واما ثانيا فلان الظاهر من عبارة الشرح ان مرجع ضمير ثبوته في قوله واذا ثبت ا لب ليثبت
ثبوته هو الالف كما هو المتبادر منه لا الباء كما حسبه فان ثبوت الباء ثبت بالمقدمة الثانية
بلا مرية فلو كان مراده ذلك لاستغنى عن قوله والا ينتفي وبانتفائه ينتفي ا عن ب فالمراد
انه اذا ثبت ا لب ليثبت ثبوت الالف والا ينتفي وبانتفائه لم يكن الالف ثابتا لما تقرر عند
جمهور المتأخرين من ان معنى الثابت ما له الثبوت وعلى هذا يتوجه منع ثبوت الثبوت
بان يقال لو ثبت الف لب لكان الالف ثابتا له ولا يلزم ان يكون ثبوته ثابتا قوله
والا ينتفي بانتفائه ينتفي ا عن ب قلنا ثم وانما يلزم ذلك ان لو كان مناط صدق الحمل
الايجابي وجود المحمول للموضوع بالفعل وليس كذلك لما مر غير مرة فكما يجوز ان يصدق
زيد انسان مع عدم ثبوت الانسانية والعلم بتبعيته له فلم لا يجوز ان يصدق ا ثابت
لب ولا يكون الثبوت ثابتا له قيل هذا المنع غير موجه لان كلام الشارح على تقدير صدق
المقدمتين وعلى هذا التقدير يكون معنى القضية الموجبة ثبوت المحمول للموضوع فاذا
ثبت ا لب كان معناه بحكم المقدمة الاولى ا ثابت لب فيكون بحكم المقدمة الثانية
ا ثابتا في نفسه ثم يكون بحكم المقدمة الاولى معناه ان الثبوت ثابت لا فيكون الثبوت
ثابتا في نفسه وهكذا وفيه بحث اذ المقدمة الاولى لا تحكم بان الالف الذي هو محمول
في القضية موضوع بحسب المعنى حتى يكون بمقتضى حكمها مثبتا له فاذا اريد اثبات انه ثابت
فلا بد من الاستعانة بامر اخر كما مر فكون الالف ثابتا له ليس مبنيا على المقدمة الاولى بل هو

مبني

مبني على ما اشرنا اليه ويتوجه عليه المنع المذكور قوله بل لو لم يكن من فوق مدركه قدر ما فيه من
المغالطة فلا يفيده ولا يذهب عليك ان الشارح قد ادعى انه لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان
المقدمة الاولى وبينه بان صحتهما مستلزمة للتسلسل الممتنع وغاية ما لزم من هذا البيان على تقدير صحته
ان يكون فيهما خلل ولا يدل على بطلان المقدمة الاولى بخصوصها كما هو الدعوى قوله ولا مخلص
الا بالتشبث بالقيل على الوجهين لا يتحقق النسبة الخارجية التي قال انها معتبرة في الخبر لانفسها
ولا بما ينتزع تلك النسبة منه ثم الحق ان ثبوت شي لاخر على اي وجه فرض بل انتساب شي اليه باي
وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الامر فان انتساب الشي الى المعدوم المطلق مح فكون ما صدق عليه الموضوع
محمولا لا يستلزم وجوده كيف والمعدوم المطلق ليس هو هو ولا شيا ما بالضرورة فلا يجدي شي من
الوجهين نفعا ثم لو نوقش في تقدم هذا الثبوت على صدق المحمول عليه او ثبوته له لم يبعد لكن لا تعلق
له بهذا الغرض وهو التخلص عن الاشكال الذي استصعبه ثم في عبارته شي لان في كل من الوجهين التزاما لانتفاء
احدى المقدمتين فليس فيهما تخلص عن الايراد المذكور الذي محصله القدح في صحة المقدمتين
بالتزامهما لعدم الاولى بل فيهما تسليم لذلك الايراد فليحمل كلامه على انه لا مخلص عن لزوم التسلسل في الامور
العينية الا بذلك وح يكون من تتمة السؤال وفيه بحث اما اولا فلان الامر انه على الوجهين لا تتحقق النسبة
الخارجية التي قال انها معتبرة فان النسبة الخارجية لا تنحصر في ثبوت امر لامر حال كون الثبوت عرضا
ثابتا للمحل حتى يلزم من انتفاء الثبوت المذكور ان لا تتحقق النسبة الخارجية فلم لا يجوز ان يكون
بين الطرفين في نفس الامر اتحاد او نسبة جعلية لا يكون عرضا وان يكون هذا هو المراد بالنسبة الخارجية
واما ثانيا فلان الشارح قال مدار ما استدل القوم به هناك على مقدمتين وبين ان صدقهما مستلزم
لامور محظورة ثم قال لا مخلص الا في احدى المقدمتين واراد ان بعد هذا التصرف لا يلزم منها
شي من المفاسد ولا يقدح في ذلك ان يلزم بعض هذه المفاسد من دليل اخر كما اشار اليه هذا القايل
بقوله ثم لا يخفى ان ثبوت شي لاخر على اي وجه فرض بل انتساب شي اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الامر
فلا يسمع قوله فلا يجدي نفعا على ما فرع عليه على ان الثبوت بمعنى الحمل قد يكون في القضية الممكنة وهو
غير مستلزم لوجود الموضوع واما ثالثا فلان المراد بالتخلص هو التخلص عن المفاسد المترتبة على المقدمتين
وهو يحصل بالتشبث المذكور لا التخلص عن القدح في صحة المقدمتين ليتوجه عليه ان بالتشبث المذكور

بتصرف (margin note)

شي من الوجهين ثم (margin note)

لا لحصول المحصل عن القدح فيهما **قوله** او بما قيل من ان معنى الكتابة كان الشارح ذهب الى انه ان كان معنى الكاتب ان ماصدق عليه الموضوع هو ماصدق عليه المحمول كان الاتحاد حكما باتحادهما وهو هو بخلاف ما اذا كان معناه ماصدق عليه الموضوع مفهوم المحمول ولذلك نفى الثبوت بينهما على التقدير الاول دون الثاني والحق ان الاتحاد الحملي مطلقا على التعبير بالمحمول مفهومه كما هو المتعارف اذ ماصدق عليه هو الحكم باتحاد الطرفين وبهو هو حسبما حققناه فان قلت كيف يصح الحكم باتحاد زيد مع مثل مفهوم الناطق وقد ذكر العلامة الجرجاني في حواشيه على شرح المطالع ان الشي غير معتبر في معنى الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل واذا اعتبر في المشتق ماصدق عليه الشي انقلب مادة الامكان الخاص ضرورة فان الشي الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشي لنفسه ضروري فذكر الشي في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه واذا لم يكن الشي معتبرا في المشتقات كان ما نسب اليه الحدث خارجا عن معناها فلا يكون معنى الناطق الا النطق والنسبة المخصوصة فمن اين انه يصح الحكم باتحادهما مع زيد قلت لا نم انه اذا لم يكن الشي معتبرا في المشتقات كان ما نسب اليه الحدث خارجا عن معناها ولم لا يجوز ان يكون معتبرا في معناها وملحوظا بتعلق الحدث به لا بوجه اخر كمفهوم الشي ونظايره من الامور العامة حتى يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل ولا يكون المراد حصوصيات ماصدقات هذا المفهوم حتى انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية وترايه انها غير مفهومة من المشتقات ولعضده ذلك تفسير الصفات المشتقة بما دل على ذوات مبهمة باعتبار معنى معين فان الذات المعتبرة في كل منها لما كانت مبهمة لا يكون ماخوذة فيه بوجه عام ولا بوجه خاص بل اخذها فيه باعتبار تعلق المعنى المعين الذي هو الحدث به كما يفصح عنه قولهم باعتبار معنى معين فان الذات المعتبرة في كل منها زائدا وليس المراد ان تعلق الحدث به بالفعل ولهذا قيل باعتبار معنى معين ولم يقل بحسب تعلق المعنى المعين به فاذن معناه امر مجمل يصح ان يصل العقل الى ذلك والنسبة بين هذا المعنى وبين ما تعلق الحدث بالفعل عموم من وجه لتحقق هذا بدونه في الموجود والعالم الا بالعلم تعلق به وتحقق بدون هذا في الجسم المتعلق به السرعة فانه وان تعلق به السرعة لكن ليس بسريع لاجتماعهما في مثل المتحرك ثم العقل اذا اراد ان يعبر عن الامور المطوية في هذا المجمل مفصلا بان يعبر عن كل منها بلفظ على حدة يتوسل الى امر عام مثل الشي او ما فيعبر عن الذات المبهمة المطوية فيه وينسب اليه الحدث فذكروا الامر العام هنا كالضرورة للحدث عند التعبير

مفصلا لا لانطوائه في المجمل واذا كان ما نسب اليه الحدث ماخوذا في معنى الناطق صح الحكم باتحاده مع مفهوم زيد قيل الاحسن ان يكون ذلك الامر المعتبر اعم مما صدق على المشتق او مساويا له وعلى الاول يلزم ما هرب عنه من المحذور الاول وعلى الثاني يلزم ما فر منه من المحذور الاول او الثاني اذ لو كان المعتبر فيه مفهوم ذلك الامر المساوي لزم المحذور الاول او ماصدق عليه لزم الثاني وفيه بحث اما اولا فلان الذات في المشتق المذكور لو كانت ماخوذة بمفهوم مخصوص لتستقيم ان يقال لانه اعم من شي اخر او مساو له اما اذا كان اخذها فيه مبهمة لا بمفهوم مخصوص فلا يستقيم نسبتها الى مفهوم اخر بالعموم والخصوص والمساواة نعم اذا اخذت باعتبار المعنى المعين حصل لها مفهوم مخصوص يستقيم نسبته الى مفهوم اخر لكن هذا المفهوم المحصل ليس مفهوم المشتق لا مفهوما ثانيا فلا محذور الاول وهو دخول العرض العام في الفصل على تقدير كون ذلك المعتبر اعم مما يصدق عليه المشتق ممنوع لان مفهوم اعم مما يصدق عليه الناطق مثلا لا يلزم ان يكون عرضا عاما للناطق وكذا احتمال المحذور الاول على تقدير مساواة المعتبر المذكور مع ماصدق عليه المشتق لان المساوي لما صدق على الناطق لا يكون عرضا عاما له ثم قيل الاصح اما ان يكون معنى المشتق هو القدر الذي عنه فقط وهو ما فهم منه اذا قرن بالموصوف مثل قولك زيد نوسته بطريق الوصف اذا عنت مع المنعوت ملحوظا بوجه ما وعلى الاول لا يصح تحليله الى الامور الثلثة فان الموصوف والنسبة خارجان عنه على هذا التقدير وعلى الثاني لا يكون المنسوب اليه من حيث تعلق الحدث به ملحوظا فيه اذ الشي الذي ينسب اليه الحدث لا يعتبر من حيث تعلق الحدث به اذ ذلك التعلق انما حصل بتلك النسبة لا قبله وفيه بحث اذ لو اريد ان معنى المشتق هو القدر الذي عنه فقط ولا نم ان الموصوف والنسبة خارجان عنه وانما يلزم ذلك لو كان معنى النعت المقرون بالموصوف مجرد الحدث ونعلم من اجرائه عليه اتصافه به كما حسبه وليس كذلك اذ لو كان كذلك لصح حمل الكتابة على زيد ولما صح حمل الكاتب الذي حمل نعتا له هو هو عليه ولما صح ما ذهبوا اليه من ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف ومن انه نحو التصريح بلفظ الذي بين الصفة والموصوف كان يقال زيد الذي هو الكاتب بل ما يفهم من المشتق حال اقترانه بالموصوف وما يفهم منه في غير تلك الحال معنى واحد منطو على ذات مبهمة حسبما حققناه واجراؤه على الموصوف يدل على اتحاده مع الذات المبهم الملحوظ باعتبار المعنى المعين لا بطريق الاذعان وحمله عليه يدل على اتحادهما بطريق الاذعان **قوله** وتوجيه الاستدلال على هذا الوجه ولكن ان تقرر الاستدلال هكذا لو تحقق الشيئية بدون

الوجود لم يكن القدرة ثابتا اذ لو ثبت فيه اثرها اما في نفس الذات بان يكون الذات اثر الفاعل كما ذهب اليه المحققون وذلك باطل على هذا التقدير لازليتها او في اتصاف الذات بالوجود بان يجعل الوجود حاصلا فيها عارضا لها كما ان الصباغ يحصل اللون في الثوب مثلا وذلك ايضا باطل لما مر من امتناع عروض الوجود للمهية في نفس الامر وتقريره على هذا الوجه احسن من تقرير الشرح اما اولا فلانه اوفق بما في الكتاب حيث لم يتعرض لامتناع كون تاثير القدرة في الوجود نفسه على ان ذلك غير معقول واما ثانيا فلسقوط ما ذكر في الجواب عنه لانه لما امتنع عروض الوجود للمهية في نفس الامر لا يكون الوجود صفة لها فيها ولا يكون لها حيثية الاتصاف به ايضا فيمتنع ان يكون التاثير في شي منهما اذ التاثير انما يكون في الامر الواقع في نفس الامر ضرورة اما اذا لم يحصل الشبهة بدون الوجود يجوز ان يكون الوجود امرا انتزاعيا غير عارض لها كامر سواد او يكون تاثير القدرة في المهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الموجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود فلا جنبية اتصافه لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد مثلا فنقول هو موجود من الفاعل ولا نقول هو سواد منه او عرض منه قيل لم لا يجوز على تقدير ثبوت المهية ان يكون اثر الفاعلية هو السواد الذي هو نفس الموجود كما في التقرير فان الحسي دهرليا ان الموصوف متحد مع عوارضه في الوجود فاذا انبدل هذا العارض بعارض اخر زال اتحاده مع العارض الاول واتحد مع العارض الثاني وح فنقول الماهية وان كانت ثابتة في نفسها لكنها من حيث الاتحاد بالموجود مستند الى الفاعل وفيه بحث اذ هذا الدليل ليس برهانا حتى يكون امثال هذه الاحتمالات فيه قادحة بل هو الزام للخصم المعترف بان الازلي لا يكون اثر القدرة بوجه من الوجوه بل اثرها حادث ذاتا وصفة فكان الاظهر فيه احتمال ان يكون اثر القدرة ازليا بناء على ان الازلية لا تنافي المقدورية كما حقق في موضعه كذلك لا يصح فيه هذا الاحتمال لا عند الخصم بنفيه ثم قيل هذا المعنى يحتمل الى حيثيات السواد والوجود واتحادهما وقد اعترف بان السواد ليس اثر الفاعل وان الوجود ايضا ليس اثرا حيث قال ان ذلك غير معقول فبقي ان يكون الاثر في حيثية الاتحاد وح نقول لم لا يجوز ان يكون الاثر حيثية الاتحاد فان ثبوت المهية في نفسها لا ينافي ان حيثية الاتحاد مفهوم وذلك ظاهر وفيه بحث اذ لم يعترف بان السواد ليس اثر الفاعل بل صرح بان اثره السواد الذي هو نفس الموجود فهنا شي واحد هو السواد الموجود وهو اثر الفاعل وما حكم بان التاثير فيه غير معقول هو الوجود المشتق منه الموجود لا الموجود الذي

هو عين السواد ولو كان تاثير الفاعل فيه الاتحاد لم يكن اثره موجودا في الخارج ولا شك ان اثره موجود فيه كما حقق في موضعه **قوله** لان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم قال بعض الفضلاء يعني ان ثابته في العدم عندهم ازلا فلا يحتاج الى مؤثر على زعمهم بناء على ان علة الحاجة عند المتكلمين اما الحدوث وحده او مع الامكان فلا يكون الذات اثر القدرة اذ المستغني عن المؤثر لا يكون اثرا لغيره فظهر بما ذكرنا ان كلام من قال ان في تقرير الشارح لغوا اذ ذكر القدرة اذ يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تابعا ولا اثرا احتمال ايقاظ في حقه انه لغو وفيه بحث اذ هذا التفسير بعيد عما فهم به بحسب اللفظ وبحسب المعنى لا يقتضي عدم كفاية المعتبر ظاهرا اذ يكفي كفايته لغاية الامر ان هنا الفاضل قد صرح بالحلف المذكور وهو انتفاء التاثير خلف اخر وهو انتفاء القدرة ولو لم يضم اليه ذلك لكفى فيكون ضمه اليه زايدا مستغنى عنه وهو المراد باللغو فيه نزاع لكن انتفاء ذكر اثبات القدرة للتسجيل على الزام الخصم فانه اصرح ولظهوره في خلاف قاعدتهم وفيه بحث اذ ليس في عبارة الشارح ذكر اثبات القدرة فعلى تقدير ان يكون معنى عبارة متن الكتاب ما ذكره هذا الشارح لا يستقيم ان ذكرها للتسجيل ولا نم ان انتفاء القدرة اظهر في خلاف قاعدتهم من انتفاء التاثير والتاثر **قوله** وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية هذا المنع متوجه اذ افسر المقدمة الثانية بما فسرها الشارح به وهو انه لا يعقل من الوجود امر زايد على الكون في الاعيان اما اذا فسرت بانه لا يعقل من الوجود امر زايد على الكون مطلقا فالمنع غير متوجه ضرورة وساير لا يصح سنده وهو ظاهر ويكون منطبقا على الدعوى وهو ساوق الوجود مطلقا للشيئية فينبغي ان تفسر المقدمة الثانية بهذا وانما لم يشتهر المنع عليها وضم الى المقدمة الاولى لم يكن الزاما للخصم المسلم عنه كما في الدليل الاول فان ذكر ادخاله الخامية **قوله** الامكان ليس ثبوتيا قيل الثبوتي هنا على ما صرح به ما ليس السلب داخلا في مفهومه وانما لم يخرج عنه الى المحمول فقط على زعمهم دون المعدولة فاعتبار الامكان لا يقدح في ثبوتيته بهذا المعنى فلا يصلح المذكور في معرض السند السندية فالاولى ان يقال اعتبار الى ثبوته للموصوف بحسب الذهن والتكرر مسالا ثبوت الموصوف فيه وفيه بحث اما اولا فلانه لو اراد المستدل بثبوتية الامكان ان لا يكون السلب في مفهومه لو ثبت حينئذ ثبوت الممكن في الاعيان على ما هو الدعوى وصرح به المصنف بقوله ولو اقتضى المتميز الثبوت عينا فلا بد ان يريد به ثبوت الامكان في العين فيلزم منه ثبوت الممكن فيمتنع المنع ثبوته في

العين واسنده بان الامكان امر اعتباري غير موجود في الاعيان واما ثانيا فلان اتصاف الممكن بالامكان
من لوازم ماهيته لا من العوارض التي يكون الاتصاف بها بحسب الذهن فقط والا يلزم الانقلاب
قوله ليس لها معان تحصلها معقوله خلو هذه القضية عن المعنى المعقول مكابرة فانا نفهم من
قولنا الوجود اما موجود او معدوم مثل ما نفهم من حمل الوجود والعدم على شي اخر من غير احتياج الى تصور
مغايرة الوجود لنفسه وهذا ظاهر عند المنصف لا ستر به والظاهر ان المراد بالوجود ههنا الموجود كما
مر سابق وحكم بعدم ورود القسمة عليه ان الترديد انما يكون متقبلا اذا كان بين الامور المحتملة والموجود
لا يحتمل عدم كونه موجودا لامتناع سلب الشي عن نفسه قال ابن المطهر الحلي في شرح هذا الكتاب لما
ابطل مذهبهم اشار الى بطلان ما احتجوا به وهو وجهان الاول قالوا لو كان الوجود زائدا على الماهية فاما
ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاقسام باطلة اما الاول فلانه يستلزم التسلسل واما
الثاني فلانه يستلزم اتصاف الشي بنقيضه فتعين الثالث والجواب ان الوجود غير قابل لهذه القسمة لامتناع
القسام الشي الى نفسه والى غيره فكما ان السواد اما ان يكون سوادا ولا يكون كذلك لا يقال الوجود اما
ان يكون موجودا او لا يكون لان المنقسم الى الشيئين اعم منهما ويستحيل ان يكون الشي اعم من نفسه هذا كلام
وهو يدل دلالة ظاهرة على ان المراد بالوجود هو مفهوم الموجود وان المراد بعدم ورود القسمة عليه ما ذكرنا
لا ما ذكر الشارح من خلوه عن المعنى المعقول فان الاستدلال انما هو بمفهوم الموجود ومفهوم الموجود
يحتمل كونه غير موجود كما ان مفهوم الجزئي ليس جزئيا قوله لامتناع سلب الشي عن نفسه قلنا مفهوم الوجود
موجود بمعنى انه غير مفهوم الموجود وليس موجودا بطريق الحمل المتعارف اذ ليس فردا منه وفيه بحث لانه ان اراد
بمفهوم الموجود الصورة الكلية الحاصلة منه في العقل من حيث انها حاصلة فيه فلا نسلم ان الاستدلال به
اذ الكلام في موجودية الاشياء وهي من الحيثية المذكورة ليست موجودة في وان اراد به هذا المفهوم
من حيث انه موجودية الموجودات او متحد معها ومتحقق فيها فهو بهذه الحيثية لا يحتمل عدم كونه موجودا
والاستدلال انما هو بهذا القائلون بالحال يزعمون ان مفهوم الوجود الذي هو صفة الاشياء حال
لا صورة الموجود القائمة بالذهن كيف وهم لا يقولون بالوجود الذهني ثم قيل يستحيل ان
يكون الشي اعم من نفسه بمعنى انه لا يكون اعم من ان يكون عين نفسه او غيره بطريق الحمل الاولي
لكنه قد يكون اعم منه بطريق الحمل المتعارف مثلا المفهوم اعم من نفس المفهوم وغيره وفيه

بحث

بحث اما اولا فلانا نرجع العموم المطلق الى موجبة كلية موضوعها الاخص وسالبة جزئية موضوعها
الاعم فلو كان شي اعم من نفسه يلزم سلب صدق الشي عن نفسه واما ثانيا فلانه لا يلزم من صدق مفهوم
على مفهوم اخر وغيره ان يكون اعم منه كما حسبه اذ قد يصدق مفهوم احد المتباينين على مفهوم
الاخر وغيره كالشي الصادق على مفهوم اللاشي او على غيره **قوله** وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود
يتضمن ثبوت الشي لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو الوجود اقول
الى انه لما كان الموضوع هو الوجود والمحمول هو ذو الوجود كان النسبة المدلول عليها بكلمة ذو هو واقعة بين الشي
ونفسه فيكون هذا الكلام متضمنا لثبوت الشي لنفسه ولا يقدح في ذلك ان ليس تلك النسبة مورد الايجاب
والسلب لان التصديق لو توقف على تصورها على التقدير المذكور بلا ارتياب وذلك كاف في مقصود المجيب
فالمحدور باق والنظر ساقط بتوهم ما شي وهو ان عموم مدار هذا الكلام على ان لا يكون معنى المشتق امرا وحدانيا
مجملا كما حققناه بل معناه حدث منسوب الى ما هو خارج عنه على ما زعموا اذ لو كان ما نسب اليه الحدث
داخلا فيه لنسب الحدث اليه ثم نسب المجموع الى الموضوع فلم يلزم نسبة بين الشي ونفسه اشتقاقا انما يتصور
لو فقد يصير مبحثا للعقلا وهذا المنع مبني على ما ذكرو لذلك قال فيه ان النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب
هي النسبة بين الوجود وذي الوجود لا بين الوجود ونفسه فانا وردت عليه انه لا فرق بين الاشتقاق وغيرها
اذ النسبة مطلقا تقتضي منتسبين قلنا لضعف هذا المنع تركه عنه وفيه بحث اذ نظر هذا القايل
خارج عن قانون التوجيه لان المجيب قد ادعى ان الوجود موجود متضمن لثبوت الشي لنفسه والمانع صرح
بان موضوع هذه القضية هو الوجود ومحموله ذو الوجود ومن البين ان ذو متضمنة لنسبة الشي الى نفسه فمنع
تضمنها للنسبة المذكورة منع امر بديهي غير قابل للمنع وتحرير منعها بناء على اختلاف الناس في حدوثه فيقال
لا نسلم ان العالم متغير اذ اختلاف الناس في حدوثه بديهي كما يقال ههنا لا نسلم ان الوجود ذو وجود متضمن
لنسبة الشي الى نفسه اذ للناس اختلاف في جواز النسبة بين الشي ونفسه اشتقاقا وقد ذكر الحلي من ان
يحقق قال بعض الفضلا فان قلت انما يلزم ثبوت الشي لنفسه اذا اريد بالوجود الموضوع والمحمول شيئا واحدا
وهو ممنوع لانه يجوز ان يراد بالموضوع الوجود الخاص وبالمحمول المطلق وبالعكس وعلى كلا التقديرين لا يلزم
ثبوت الشي لنفسه قلت لا يمكن ان يراد بالموضوع الخاص لان الدليل الذي استدل به على لزوم التسلسل موجودية
الوجود المطلق لا يدل على لزومه لموجودية الوجود الخاص ولا يمكن ان يراد بالمحمول الخاص وبالموضوع المطلق لان

تكن بعض كان غرضه امرا مجملا وحدانيا ما نسب اليه
الحدث داخلا فيه بالحقيقة الذي عرف قبل منه نظر
ذكر فيما سبق ان النسبة بين الشي ونفسه ممتنع

جواز النسبة بين الشي ونفسه اشتقاقا كتجويز
منع مقدمة من مقدمات حدوث العالم مثلا
بناء على الاختلاف في حدوثه ح

الحال الذي اثبتوها واستدلوا عليها انما هي الواسطة بين الوجود المطلق والعدم المطلق والواسطة بين الوجود
الخاص والعدم الخاص انما يكون حالا لاستلزامها تلك الواسطة حتى لو لم يكن سلب الوجود الخاص مستلزما
لسلب الوجود المطلق لجاز ان لا يكون الشي موجودا بوجوده الخاص مع جواز ان يكون موجودا بوجود
شي اخر لا يكون من الحال في شي وحالا لشي ما لم يلاحظ ارتفاع مطلق الوجود والعدم عنه ثم قال فان قلت
سلمنا ان المراد بالموضوع والمحمول الوجود المطلق ولكن لا نسلم لزوم ثبوت الشي لنفسه لجواز ان يكون الوجود الثابت
مغايرا للوجود المثبت له بالاعتبار اي يعتبر الوجود من حيث هو فيكون معروضا ويعتبر الوجود من حيث
هو في ضمن فرده الذي هو عارض للوجود من حيث هو والمغايرة الاعتبارية كافية في تحقق النسبة وتعلقها لا يقال ح
يكون ثبوت الوجود للوجود اعتباريا فرضيا لا تحقيقيا واقعيا في نفس الامر والمقصود بيان حال الوجود في حد
نفسه لا بيان احواله بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض لانا نقول ليس المراد بالتغاير الذي ذكرنا التغاير
بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض بل التغاير المقابل للتغاير بالذات وهو لا ينافي التغاير بحسب
نفس الامر بل ربما يجامعه كما اذا تصور الوجود الذهني المطلق وح وجد في الذهن ادخ يعرض للوجود الذهني
للوجود الذهني المطلق وجود ذهني مطلق في ضمن الوجود الخاص عروضا حقيقيا لا اعتباريا فرضيا
مع ان العارض والمعروض شي واحد بالذات ولا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار المقابل للتغاير بالذات وهو
اعتبار الوجود الذهني من حيث هو واعتباره في فرد عارض له وامثال ذلك كثيرة قلت هو بحاله والجواب ان الوجود
معدوم ولا استحالة في اتصاف الشي بنقيضه ولا يستلزم اجتماع النقيضين بمعنى صدقهما على ذات
واحدة وفيه بحث اما اولا فلانه يكفي للمستدل ان يقول اريد بالوجود المذكور في الدليل الوجود المطلق
لا غير ومنع ذلك غير موجه والملزوم عليه ابطال احتمال ان يكون الوجود بمعنى اخر فاي حاجة الى ارتكاب
هذه التكلفات في ابطال سائر الاحتمالات واما ثانيا فلانه كما ان المتوسط بين الوجود الخاص وعدمه او سلب
المطلق يستلزم لسلب المعين والحكم بان الواسطة بين المطلقين حال بالذات وبين المعينين بواسطة الاستلزام
بعكس العكس تحكم واما ثالثا فلان ما ذكره بعد التسليم مبني على ان يكون لافراد الوجود عروض لمهيات
وقد عرفت انه ممتنع واما رابعا فلان تصور الوجود الذهني من حيث انه حاصل في الذهن ليس وجودا حقيقيا
اذ اعراض الوجود الذهني يلزم عروض الشي لنفسه بل هو من الحيثية المذكورة كيفية نفسانية كما حقق
في موضعه **قوله** تفسير العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لو اراد المستدل بالعدم المذكور في دليله هذا ١٤

ضمن

يلزم ان يكون متوسطا بين الوجود المطلق وعدمه فيكون حالا بالذات بين الوجود المطلق وعدمه يلزم ان يكون متوسطا بين الوجود الخاص وعدمه

المعنى

المعنى لم يحط الوجود في الاقسام المذكورة لجواز ان لا يكون الوجود موجودا ولا لاموجود ولا واسطة
بينهما بان كان منفيا فلا يصدق على الموجود ولا اللاموجود لاقتضائهما ثبوت الموضوع والحال الامر
منفي وح لا يتم صورة الاستدلال فالظاهر من كلام المستدل انه استعمل العدم بمعنى السلب ليكون صورة استدلاله
تماما فلو فسر بمعنى المعدولة واورد المنع عليه كما فعل الشارح كان المنع على مقدمة لم يدعها المستدل **قوله**
لكن لا نسلم ان النسبة لا تكون الا بين متغايرين اقول لا يخفى ان النسبة مطلقا تقتضي تغاير طرفيها ولو بالاعتبار
وانه لا يلزم من حمل مفهوم على نفسه ان تكون النسبة في شي واحد ذاتا واعتبارا وانما يلزم ذلك ان لو كان بين الموضوع
والمحمول نسبة في نفس الامر وليس كذلك فانهما فيها واحد ومعروض لهذا الامر في العقل حال الحمل ولابد من
التغاير بحسب الاعتبار اعني بحسب الملاحظة سواء كان ذلك بتعدد الصور والالتفاتات كما اذا حمل مفهوما على
غيره او بتعدد الالتفاتات فقط كما اذا حمل على نفسه ومن ثم لا تعدد الا بحمل الشي على نفسه بالتفات واحد
فتامل قيل لا نسلم ان تعدد الصور والالتفات بدون تعدد المعلوم كاف في تعقل النسبة والسند ان
النسبة لا تعقل الا بين المدركين بالصورة واذا تعدد الصور والالتفات بدون تعدد المعلوم لم يكن هناك مدركا
واذا لوحظ ذلك المفهوم ثانيا من حيث انه مدرك بتلك الصورة او ملحوظ بذلك الالتفات واخرى من حيث انه
مدرك بصورة اخرى او ملحوظ بالتفات اخر ثم تعدد المدرك وفيه بحث اما اولا فلانه لو اقتضى تعقل النسبة
تعدد المعلوم كما حسبه لما صح حمل الشي على نفسه كقولك الانسان انسان وهو قضية ضرورية لا ينكرها
من له ادنى فطنة واما ثانيا فلانه بتعدد الالتفاتات الى شي واحد لا يتعدد المدرك قطعا وهذا الظن من
اجلى البديهيات ومنعه غير مسموع **قوله** انما يمتنع اتصاف الشي بنقيضه بهوهو قيل هذا ايضا غير ممتنع
على الطلاقه فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والعجب انه قال قبل هذا الجزئي والشخص واللامفهوم
الى غير ذلك لا يصدق على انفسها والامر يصدق على انفسها صدق نقائضها عليها مثلا الجزئي ليس بجزئي
واللامفهوم مفهوم والحق ان الممتنع اتصاف الشي بنقيضه لا اتصاف الشي بنقيضه وفيه بحث لانه ان اراد
بمفهوم اللاممكن ما حصل من مسمى لفظ اللاممكن في الذهن فلا نسلم انه نقيض لما هو قسم منه وان اراد ما
لا يكون ممكنا في نفس الامر وهو مسمى لفظ اللاممكن فلا نسلم انه ممكن وتوضيح ذلك ان ما حصل من مسمى اللفظ
في الذهن قد يتناوله المسمى اذ اطلق اللفظ الموضوع بازاء المسمى عليه كان حقيقة كالحاصل من مسمى
لفظ الشي في الذهن فانه شي حقيقة وقد لا يتناوله المسمى فلا يصح اطلاق اللفظ الموضوع بازاء المسمى عليه

ضع

عليه

اتمام

كما

ومنعه

الممكن ع

حقيقة كما حصل من مسمى لفظ زيد في الذهن من الشخص هناك هو الشخص المسمى بزيد وأما الحاصل من
مسمى لفظ اللاممكن العام من قبيل الثاني فانه ليس ممكنا عاما لانه ولا شك انه نقيض الممكن العام بمعنى الا
ممكن العام لا ما الحاصل منه في الذهن بل لا يصح اطلاق اللاممكن عليه حقيقة ولا يصدق على اللاممكن
انه ممكن وكذا الحال في الجزئي ونظايره فان مسمى لفظ الجزئي مقابل الكلي لا ما الحاصل منه في الذهن ولا
يصح اطلاق لفظ الجزئي عليه حقيقة والكلي لا يصدق على الاول بل يصدق على ان في هذا الكتاب
عدم الفرق بين نقيض الشيء وبين ما الحاصل من النقيض في الذهن والحق ان اتصاف الشيء بنقيضه ممتنع
كما ان اتصافه بالنقيضين كذلك كيف لا ولو صح اتصاف الشيء بنقيضه لجاز ان يعبر عنه بمفهوم اخر
ويحمل عليه نفسه ونقيضه ايضا فيلزم اتصافه بالنقيضين مثلا اذا صدق على الجزئي انه لا جزئي كما حسب
فرض الجزئي فيصدق عليه انه جزئي ولا جزئي معا قوله فان كل صفة الخ قيل ما ذكر من اتصاف
الشيء بما يتصف بنقيضه اشتقاقا ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف
بما يتصف بالنقيض الاتصاف بالنقيض للزم كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه بالشكل وغيره
مما ليس حركة فالصواب ان نقول بل هو واضح فان السواد ليس باسود والعلم ليس بعالم والحركة ليست بمتحرك
الى غير ذلك وتفصيله ان المقصود من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى المصدري
محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظ
ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل بل هو اتصاف اشتقاقا بما سلب عنه الجسم
والحصر لا يدعي استحالة مثل ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف فيلزم على تقدير مدعاه ايم
وهو الوجود لا موجودا ولا معدوما وما ضرورة الا سلب الوجود والعدم وصف للوجود مغاير له
وفيه بحث اما اولا فلان ذلك الشيء بما يكون نقيضه محمولا عليه مواطاة ومتحدا معه فالمعنى لما كان اتصافه
ذا شكل والشكل لا حركة كان الجسم لا محالة ذا لا حركة فوله لا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك غير وارد
يلزم من ذلك كون الجسم المتحرك المتصف بالشكل الذي ليس بحركة لا متحركا كما حسبه بل غاية ما لزم
منه ان يكون ذا لا حركة واين هذا من ذاك واما ثانيا فلان نقيض السواد هو اللاسواد واما كون السواد
متصفا بنقيضه اشتقاقا انه لو صدق عليه انه ذو لا سواد ولا يلزم من سلب السواد عنه ذلك غاية
الامر انه يصدق عليه انه ليس بذي سواد والفرق بينهما واضح واما ثالثا فلانا لا نم ان المقصود

من

من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى المصدري محمولا عليه
اشتقاقا كما في المقصود منه ان يكون ما هو رفعه سواء كان ذلك معنى مصدريا كاللاوجود
او لا كاللاجسم محمولا عليه اشتقاقا فلا يلزم قيام العرض بالعرض فيل يمكن ان يقال الحالم العرض
بالحال او بالعكس بل قيام الصفة بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض لما بين دليلهم
فيه وفيه بحث اذ ما اشتهر اعتمادهم عليه في امتناع قيام العرض بالعرض هو ان القيام
عبارة عن التبعية في التحيز والعرض لما كان تابعا لغيره في ذلك لا يمكن ان يتبعه غيره فيه
وهذا انما يجري في الامور المتحيزة كالاعراض لا فيما لا يكون متحيزا كالصفات العدمية
والاحوال عند من لا يقول بتحيزها ولا شك ان العدد الاول منتف فيه بحث اذ الحق
ان هذا نقض للدليل الثالث والظاهر ان النقض انما يكون بالحال التي استدلوا بها فيه مثل جنس
السواد او فصله الحال مطلقا وهما وان لم يكونا موجودين لكنهما جزآن للسواد
الموجود واجزاء وهما محالة اجزاء وح لا يرجح الرجحان وهذا العذر كاف في استحالة كونها
عدمية قوله فان بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدوم الخ هذا البيان انما يتم ان لو اختلف
المعتزلة في وقوع الشك فيما ذكره كما نقله عنهم واما على ما نقله غيره من اتفاق المعتزلة على ان
بعد العلم بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحكمة وارسال الرسل يمكننا الشك
في وجوده فلا اذ منهم من لا يرى ان يكون للمعدوم صفة اصلا كابن عياش فكيف اتفقوا
على ذلك والبيان على هذا ان يقال لما جوزوا عن احدهم ان يكون للشيء ثبوت كاف
عن صفة الوجود فلا يكون وجودا للموصوف ضروريا اذا العقل لا يمتنع من ان يكون الثبوت
كافيا في الاتصاف في بادي النظر فيمكن ان يعرض الشك في وجود الموصوف بعد العلم باتصافه
بالاوصاف بذلك قوله ونقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا اقول على ما ذكره لم يكن
العدم المطلق رفعا للوجود وح يكون نقيضه له صرح بان نقيض الوجود يكون رفعه
لا رفعا غير مضاف والى غير ذلك لا يكون مقابلا له بالذات اذ لا تقابل بحسب ثبوت الشيء ورفع غير
مضاف اليه قوله فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا اذا كان العدم سلب
الوجود فانما يكون مضافا فان لو اضيف سلب الوجود الى شيء واما السلب الذي هو معناه

الى الوجود لاينا في اطلاقه اذ احدهما ثابت مطلقين وثابت مضافين انما يعتبر معناه
المطابقي دون التضمني كما اذا قيل رجل الفرس قد يضاف الى شيء فيقال رجل زيد وقد يطلق
فيقال رجل الفرس لا نريد ذلك بان الرجل في العبارة الثانية غير مطلق بناء على اضافته للفرس
فيه لانا نقول فيه الرجل الى الفرس لا ينافي اطلاق رجل الفرس وهو المطلق قيل الاولى التمثيل
بالعمى المطلق وعمى زيد والسكك المطلق وسكك زيد اذ الشارح يقول العدم في نفسه بمعنى
الرفع المطلق فاذا قيل العدم المطلق كان معناه الرفع الغير المضاف الى شيء فلا يكون المثال
المذكور مطابقا له وفيه بحث اذ هذا التمثيل مبني على ما حققه المحشي ان المراد من معنى العدم
الرفع المضاف الى الوجود لا الرفع الغير المضاف الى شيء وعلى ما ذهب اليه الشارح من انه رفع غير
مضاف الى شيء ومطابقة المثال على الممثل له ظ ولو بني على ما ذهب اليه الشارح كما حسبه
لما طابق التمثيل بالعمى والسكك اذ العمى عدم البصر لا العدم المطلق والسكك ايضا كذلك لا
المطلقة قوله فيقابل عدم مثله قيل المراد بقوله عدم مثله عدم غير مضاف الى ماهية
من الماهيات كما ان اطلاق الوجود بحسب ذلك وهو لا ينافي في كون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود
وفيه بحث لانه ان اراد بالماهية ما يعم الوجود فيكون رفع الوجود مضافا فلا يكون مطلقا ولا
يصح قوله وهو لا ينافي في ان يكون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود وان اراد بها غير الوجود وقد
اعتبر اطلاق الوجود ايضا بحسب الماهية بهذا المعنى كما يفصح عنه قوله كما ان اطلاق الوجود بحسب
ذلك لزم ان يكون وجود الوجود مطلقا لانه لم يضف الى ماهية غير الوجود لا مضافا فافهم
قوله فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود كيف ومعنى العدم
بالفارسية نابودن و نيستي وقد يحذف الالف ونفي الشيء ولا شك ان لفظي نا ونيست مرادهما للفظ
لا وان المطلي بود وهستي مرادفان للفظ الوجود فيكون المفهوم من لفظ العدم هو المفهوم من
لفظ الوجود واذا كان كذلك فكيف يتصور تصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم
الوجود قيل قد علمت ان الشارح يقول ان معنى العدم هو الرفع المطلق فاذا اضيف
الى الوجود صار معناه رفع الوجود وما يعبر عنه بالفارسية مما ذكر فذلك تفسير للعدم المضاف

الى الوجود

الى الوجود لا للعدم المطلق بل العدم المطلق لا يوجد له في الفارسية لفظ مرادف فان معناه
مساوق لكلمتا ولن وهما حرفان بمعنى لا في العربية والعدم اسم ولا مرادف بين الاسم والحرف
ولا يلزم ان يكون لكل لفظ عربي مرادف في الفارسية فما ذكره في معرض السند وان لم يقدح الكلام
عليه في اصل المنع لكن ليس كلاما متينا وعرضنا التنبيه على ذلك وفيه بحث اما اولا فلان ما
قال الشارح من ان معنى العدم هو الرفع المطلق قد استدل المحشي على بطلانه وحقق ان
معناه رفع الوجود وما يعبر عنه بالفارسية يعضد ذلك ومدار المنع على هذا لا على ما توهمه
الشارح واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله اذا اضيف الى الوجود وصار معناه رفع
الوجود انه صار معنى لفظ العدم ذلك فذلك بين البطلان وان اراد انه صار معنى عدم
الوجود ذلك فهو لكن لا يلزم منه صحة تفسير العدم برفع الوجود فان هذا على التقدير
المذكور تفسير عدم الوجود لا تفسير المضاف وهو العدم واما ثالثا فلانه على تقدير ان يكون
للعدم معنى مساوق لكلمة ولن فلم لا يجوز ان يكون لهذا المعنى حرفا مرادفا لكلمة لا لا بد
لنفي ذلك من دليل قال بعض الفضلاء من حاجة الى وجدانه علم بالضرورة ان احتمال كون الا
الى شيء ما معتبرا في تعقل الوجود هو الراجح وان العدم نقيض الوجود وسلبه ولا يعقل
له معنى سواه ومراده عن جواز التجرد عن الاضافة فيهما حرفا وبديهة قد خالف مقتضى الوجدان
الصحيح سيما في العدم اقول ما ادعاه في العدم لا ريب فيه وما ادعاه في الوجود منظور
فيه بل بحسب فرض العقل فيه انه على هذا يلزم اجتماع الوجود والعدم بحسب فرض العقل
لا في نفس الامر وجواز اجتماع المتنافيين بحسب الفرض ظ جدا فلا يلوي لقوله وقد يجتمعان الا
التقابل بل كثير فيه على ان المتبادر من الاجتماع ما هو بحسب نفس الامر فالاولى ان يقال
الوجود والعدم المطلقان اي غير المضافين بان لا تعتبر اضافة الوجود الى شيء ولا اضافة
رفع الوجود الى شيء متقابلان لا مطلقا بل بشرائط مخصوصة وقيود معتبرة مثلا ان
يعتبر احدهما في بعض الاوقات والاخر مستغرقا لها فبهذه الشروط والقيود متقابلان وبدونها
يجتمعان مثلا اذا وجد شيء في وقت دون وقت صدق عليه الموجود المطلق والمعدوم المطلق
بالمعنى المذكور ضرورة استلزام صدق المقيد صدق المطلق لكنهما بهذا الاعتبار ليسا

متقابلين لفقدان شرط التقابل منهما وهكذا حكم سائر المفردين اللذين يحكم بطلق عليهما انهما متقابلان فانهما ليسا متقابلين مطلقا وانما متقابلان بشروط وقيود بخلاف النقيضين فليس متقابلين فان الشرائط والقيود المعتبرة في تقابلهما ماخوذة فيهما حتى اذا افقد شي من تلك الشرائط والقيود لا يطلق عليهما المتقابلان قوله قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم محصول الجواب ان الوجود المطلق له معنيان احدهما ان لا يكون مقيدا بقيد ومضافا الى شي ونحو المراد هاهنا ومقابله عدم مطلق غير مقيد والثاني هو اعم من الوجود الذهني والخارجي اعني احد الوجودين ومقابله نفي التحقق في الذهن والخارج جميعا ثم الحتم في الماهية المفروضة هو الوجود بالمعنى الثاني مع العدم بمعنى ثالث هو نفي احد الوجودين لا الوجود بالمعنى المراد مع مقابله وفيه بحث لان الوجود والعدم بالمعنى المراد في الماهية المفروضة يجتمعان اذ الوجود بالمعنى المراد هو الوجود بلا قيد واضافة ونقيضه رفعه اعني اللاوجود بلا قيد واضافة لان رفع كل شي نقيضه وهو المراد بالعدم المطلق هاهنا ولا شك ان الوجود بلا قيد اعم من الوجود الخارجي ورفع الوجود بلا قيد اعم من رفع الوجود الذهني فاذا كان شي موجودا في الخارج ومعدوما في الذهن يصدق عليه انه موجود ومعدوم لاستلزام صدق الخاص على شي صدق العام عليه وهو المراد باجتماعهما ولا يندفع ذلك بان الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بمعنى التحقق ذهنيا او خارجيا يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا لانه كما ان العدم بالمذكورات مقابل للوجودات المقيدة بالقيود المذكورة كذلك العدم بلا قيد مقابل للوجود بلا قيد وهما المراد بالوجود المطلق والعدم المطلق وهما مجتمعان في الماهية المفروضة كما بينا قوله العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كونه في الذهن غير مسلم وانما يلزم ان يكون له كون في الذهن لو كان مسمى لفظ العدم المطلق متناولا لما حصل في الذهن منه فكما لا يلزم من التلفظ بالعدم المطلق ان يكون له كون في اللفظ ولا من كتبه ان يكون له كون في الكتابة كذلك لا يلزم من تعقله ان يكون له كون في العقل وانما يلزم ذلك فيما كان المسمى متناولا لما حصل منه في الامور المذكورة كالشي فانه لما كان مسماه متناولا لما حصل منه في العقل يلزم من تعقله ان يكون له كون في العقل ومتناولا

ومتناولا لما حصل منه في اللفظ يلزم من التلفظ به ان يكون له كون في اللفظ ومتناولا لما حصل منه في الكتابة يلزم من كتبه ان يكون له كون في الكتابة قوله اجتماع المتقابلين لعروض احدهما للاخر ليس بمحال اقول اجاب بعض الفضلاء عن هذا النظر وعن النظر الذي يليه بان ليس الغرض ما ذكره الاعتذار كما ذكره الشارح بل المقصود تحقيق ان المتقابلين كما لا يجوز ان يجتمعا في محل واحد كذلك لا يجوز اجتماعهما بعروض احدهما للاخر من حيث التقابل او دفع ما يتوهمه العبارة من الاجتماع لعروض الوجود للعدم احتمال باعتبار التقابل حيث قال فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان اي يجتمع الوجود والعدم المتقابلان وفيه بحث لان رجاء الكلام بلا هو اطلقا وان اعتبر نسبتهما الى قابل البصر ان نعتبرها عدما وملكة عرضا وانما يلزم ذلك لو لم يكن قابلية قابلية الموضوع ماخوذا في مفهوم عدم الملكة وهي معتبرة فيه كما صرح به بهمنيار الا ترى ان مفهوم العمى اذا نسب الى امر غير قابل للبصر كالسواد مثلا لا يصدق عليه قطعا لانه ان صدق عليه لصدق مقابل العمي والبصر بالقياس اليه تقابل السلب والايجاب قوله اولا يكون العارض بتمامه عارضا فيه بحث لانه ان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فذلك ينتقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بل لجزئه وان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه فلقائل ان يلتزم كون الوجود عارضا لجزئه وجزئه لجزئه وهلم جرا ويمكن الجواب عن الثاني ولا بد من الانتهاء الى جزء لا يكون له جزء فيلزم فيه عروض الشي لنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضة للمعروض ولا لجزئه وانت تعلم ان ذلك انما يتم في الاجزاء الخارجية واما الذهنية فللمناقشة فيه مجال واسع وفيه بحث لانا اذا عرض الوجود لجزئه لم يكن العارض بتمامه اي بجميع اجزائه عارضا في المعروض المذكور لان بعض اجزاء العارض معروض في هذا العارض فهو لا عارض فيه وكذا الحال اذا عرض جزؤه لجزئه وهكذا الى غير النهاية فلا يكون العارض في مرتبة من مراتب هذه المعروضات المترتبة عارضا بتمامه واذا كان كذلك فكيف يندفع به الترديد لان العارض لا يكون بتمامه عارضا ومن التزم عروض جميع اجزاء الوجود وجزء الوجود في كل مرتبة ينقسم الى عارض ومعروض والمعروض ليس عارضا في المرتبة

في المرتبة التي يكون معروضا فيها وفي المرتبة التي بعد هذه المرتبة ينقسم الى عارض ومعروض فاذا امكن ذلك يبقى منه امر غير عارض لو وصل الى مرتبة يكون المعروض في المرتبة السابقة عارضا فيها بتمام اجزائه يلزم ان يكون الوجود تمام اجزائه عارضا والملتزم المذكور ليس كذلك بل المعروض في كل مرتبة ينقسم الى عارض ومعروض فاي اشكال يلزم من التزام ذلك حتى يحتاج الى الجواب قوله واعترض عليه قيل لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما قررنا من ان المراد من الوجود وغيره من الامور العامة المشتقات الا اذا اريد به الموجود الخارجي وظاهر ان المستدل انما اراد الموجود المطلق اذ لا يتوهم عاقل ان الموجود الخارجي اعم المفهومات بل ما استدل به الشارح ايضا من انه لا ماهية للمعقولات لا يعرض لها جميعا انما يتاتى في المطلق دون الخارجي فان قلت الممكن العام ونظائره اعم من الموجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم وعدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية قلت المعتبر بحسب المشهور في الاعم المطلق صدقه على شي لا يصدق عليه الاخص اصلا اذ لو صدق عليه الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص الا ترى ان الكاتب والساكت متساويان مع استحالة تصادقهما من حيثية واحدة فكذا الممكن العام والموجود المطلق متساويان لان كل ما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه الموجود المطلق فان الممكن المعدوم في الخارج باعتباره بالعكس ولا ينافي ذلك صدق الممكن العام على بعض المفهومات من حيثية لا يصدق عليه الموجود المطلق من تلك الحيثية وفيه بحث اذ لا نسلم ان كل ما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه الموجود المطلق فان الممكن المعدوم في الخارج والذهن مطلقا يصدق عليه الممكن العام ولا يصدق عليه الموجود المطلق فان قلت الممكن المعدوم مطلقا يتصور فيكون موجودا في الذهن قلت تصوره مستلزم لان يكون ما حصل من مسمى لفظ الممكن المعدوم مطلقا في الذهن موجودا فيه لان المسمى المذكور موجود فيه وذلك لان المسمى المذكور ليس متناولا لما حصل منه في الذهن فلا يلزم من وجوده هنا وجوده كما عرفت وما يصدق عليه الممكن العام دون الموجود المطلق هو المسمى لا ما حصل منه في الذهن وكما ان ممكن الوجود في الخارج اعم من الوجود في الخارج وممكن الوجود في الذهن اعم من الموجود فيه كذلك الممكن الاعم منهما اعم من الموجود الاعم وهو الوجود المطلق قوله لاستلزامه ان يكون الشي عارضا لنفسه قال بعض الفضلاء انما يلزم استحالة ذلك اذا لم يكن قيام الشي بنفسه وهو ع اذ التغاير الاعتباري كاف في قيام الشي

وقد يتحقق هذا التغاير بين الشي ونفسه اذا عرض جزئي من جزئيات الشي للشي ولا يمكن ان يقال هذا التغاير اعتباري فرضي وما يتوقف عليه القيام في نفس الامر هو التغاير في نفس الامر لان التغاير بحسب اعتبار الشي من حيث هو واعتباره من حيث هو ضمن جزئي من جزئياته ليس تغايرا فرضيا بل التغاير الاعتباري بحسب نفس الامر مثل التغاير بالذات كما سبق في عروض الوجود لنفسه في ضمن جزئياته وحمل النوع او في ضمن الجزء ويمكن تحقق هذا التغاير في جزء الوجود الذي فرض معروضا للوجود لجواز ان يكون لكل جزئي عارض له ولو لم يتحقق التغاير بالاعتبار بين الشي ونفسه وهو الصحيح لغيره منعنا وفيه بحث اذ تقرير الدليل المذكور هو ان جزء الوجود ان كان معروضا له فهذا المعروض بعينه ان كان عارضا لنفسه يلزم عروض الشي لنفسه والا لم يكن العارض بتمامه عارضا ولا شك ان المعروض اذا كان بعينه عارضا لنفسه كانا واحدا بالعدد وان المعروض والعارض اذا كانا كثيرا بالعدد يلزم الشق الثاني وهو ان لا يكون العارض بتمامه عارضا وانه اذا عرض فرد من كلي لفرد اخر منه او لنفسه فذلك الكلي لو امكن ان يكون له وجود لا في ضمن الفرد وكان المعروض والعارض كثيرا في الصورتين ويكون داخلا في القسم الثاني ولا يلزم منه ذلك عروض الشي لنفسه فلا يرد ذلك نقضا على القسم الاول كما حسبه هذا الفاضل الا ترى ان فردا من مفهوم الشي كالسواد يعرض لفرد اخر منه كالسطح ولا يلزم منه عروض الشي لنفسه وكذا الحال لو كان الفردان من نوع واحد او عرض فرد الكلي له لو امكن ذلك فان الى نوع المعروض في صورة الصورتين كثير بالعدد وبنفس الامر واما في ذلك ان يكون بينهما نسبة في العروض بخلاف ما اذا كانا واحدا بالعدد فيهما فان هذا يأبى ان يكون بينهما نسبة في نفس الامر فلا عروض بينهما فيها اذ النسبة يستدعي تغاير طرفيها كما مر فلا يمكن ان يكون النسبة في نفس الامر والتغاير لا يكون فيها واما عروض فرد الشي له فليس من باب عروض الشي لنفسه فقد عرفت ما فيه مما سبق قوله ويمكن التحقيق انما هذا على التركيب العقلي لو لم ان يكون الشي الذي فرض جزءا للوجود معروضا له قال بعض الفضلاء لا يقال ان اريد بالعروض في الترديد الخروج كما هو الظاهر من مقابلته بالجزئية حيث قال اما بالجزئية او بالعروض فلا نم لزوم قيام الوجود بالمعروض وانما يلزم لو لم يكن الوجود محمولا بالمواطاة على الوجود البتة وليس كذلك فانه يجوز ان يكون محمولا بالمواطاة كما يحمل على وجود الباري الذي هو من قبيل الموجودات لكونه نفس الموجود ويجوز ان يكون الوجود خارجا عن اجزائه الموجودة ويكون محمولا عليها بالمواطاة ولا يكون قائما بها كالمهية النوعية بالنسبة الى اجزائها وان اريد به القيام فلا يكون الترديد حاصرا لجواز ان لا يكون نسبة الوجود الى جزء الوجود

كما عرفت وما سبق منه من عروض الوجود لنفسه

بكونه خارجا عنه محمولا عليه بالمواطاة لا بكونه قائما به لانا نقول من راجع الى نفسه يعلم بالضرورة ان مطلق الوجود
الذي يحكم بكونه مشتركا وذايدا حالة عن قائمة بنفسها وانما نقوم بالموجودات التي هي معروضاته وحواد
حمل على بعضها باعتبار لا ينافي قيامه باعتبار اخر فان الوجود وان كان محمولا بالمواطاة على الوجود الخارجي الواجبي
باعتبار كونه من الموجودات الخارجية وفيه بحث اما اولا فلان دعوى الضرورة في قيام الوجود بالموجودات امر ممنوع
اذ قد سبق البرهان على امتناع قيامه بها في نفس الامر فكيف يكون ضروريا انه قائم بها لم الوجود بالمعنى المصدري الجزئي
فيه كلام هذا الفاضل الشريف بما بالموجودات بحسب الاعتبار الذهني ايضا كما بينا واما ثانيا فلان الوجود لو كان
محمولا بالمواطاة على الواجب مثلا كان عينه في نفس الامر ومتحدا معه فيها لما سيأتي والمتحدان حيث
اتحدا يمتنع ان يكون بينهما نسبة هناك فكيف يتصور ان يقوم احدهما بالاخر في نفس الامر مع انهما متحدان
فيها ولا يمتنع التغاير الاعتباري حتى كان كل واحد من القيام والاتحاد واقعا في نفس الامر فالحكم بعدم التنافي
بين قيام احد الشيئين بالاخر وحمله عليه مواطاة منظور فيه قوله ويمكن دفع الاخير قيل فان قلت على
تقدير التركيب الذهني ايضا يوجد الزام بعموم الشيء مما اتصف بنقيضه فان الجنس ليس عين النوع
بل هو غيره فهو متصف بنقيضه بمعنى انه لا هو وان كان احدهما محمولا على الاخر بالحمل المتعارف قلت الحيوان مثلا
اذا اعتبر حمله على شيء فاما ان يعني به انه بعينه هو كما في حمل الشيء على نفسه بعد التغاير الاعتباري
كما يقال الوجود هو الماهية او ليس والوجود هو الوحدة او ليس واما ان يعني به صدقه عليه بمعنى
ان ذلك الشيء فرد من افراده او ما صدق احدهما هو فرد الاخر وهذا هو الشايع المتعارف وتحقق لذلك
المفهوم النقيض لكل واحد من الاعتبارين والجنس وان لم يصدق على الفصل بالمعنى الاول يصدق
عليه بالمعنى الثاني فلا يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى والمعدوم ما سلب عنه مفهوم الوجود بطر يق
الحمل المتعارف لا بالمعنى الاول الاخفى فلا يجوز ان يكون جزءا عقليا لمفهوم الموجود وفيه بحث اما
اولا فلانه ان اراد بالجنس والنوع ما صدقا عليه كالحيوان والانسان فلا نم قوله الجنس غير النوع
فان النوع لما كان محمولا على الجنس بالمواطاة كان عينه ومتحدا معه والحمل المذكور هو الحكم بالاتحاد
والعينية كما حقق في موضعه وان اراد بهما مفهوميهما فان مفهوم الجنس ليس غير مفهوم النوع
لكونه جزءا منه ايضا اما الجنس الذي هو جزء النوع والكلام فيه مثل الحيوان بالقياس الى الانسان لا
مفهوم الجنس بالقياس الى مفهوم النوع واما ثانيا فلان الاعتراف للحمل معنيين لا معنى واحدا هو

افراده فلكل منها شاركوه من [illegible]

تحاد

الحكم

الحكم بالاتحاد وبهذا لا ترى ان القوم جردوا القضية عن الخصوصيات وعبروا عنها بحب
وبينوا انهما معنى واحد لا معنيان واما التفاوت بين القضية الطبيعية كقولك الوجود ماهية
وبين المتعارفة كقولك الانسان حيوان فراجع الى موضوع القضية كما فصل في موضعه لا الى احد
معنى الحمل بها كما حرره وذلك لان الحمل الذاتي هو الحكم باتحاد المحمول مع الموضوع فان اريد بالموضوع مفهومه
كما في الطبيعية كان الحكم باتحاد المحمول معه وان اريد فرده كما في المتعارفة على ما هو المشهور كان الحكم
باتحاد المحمول مع الفرد هذا واعلم ان الظاهر من كلام المص انه اراد بالوجود الموجود كما هو اقول لو كان
للموجود جنس لكان مقولا عليه وعلى ما بازائه في جواب ما هو لكن ما بازاء الوجود المطلق هو المعدوم
ذهنا وخارجا او ما لحدوده كاللاشيء وليس له ذات ولا نعت بل هو لا شيء محض فكيف يستقيم
ان يكون جزء مفهوما محصلا معينا قوله بتكثر ما صدق عليه من الافراد فيه بحث اذ قد عرفت
ان ليس للوجود افراد هي عارضة للمهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا فلا يستقيم ان يتكثر بتكثر
افرادها العارضة للمهيات فرد ودبانه انما يتوجه هذا الرد لو اعترف القايل المذكور بان للوجود
افرادا عارضة للمهيات في نفس الامر انما اذا قيل بانه لا يعرض للمهيات في نفس الامر حتى يلزم ان يكون له
افراد فيها بل عروضه لها بحسب اعتبار الذهن حسبما حققناه في الحواشي السالفة فهو معنى واحد
يخترعه العقل من الماهيات ويصفها بها ويتكثر بهذه الاضافة كما يشعر به قوله فان الوجود العارض للانسان
غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس
فلا يرد ذلك اذ وجود الانسان ح هو هذا المعنى الواحد مضافا الى الانسان ووجود الفرس
هو بعينه هذا المعنى مضافا الى الفرس فيلزم من بساطته بساطتهما فان قلت قد صرح هذا القا
بان الوجود عارض للانسان والفرس وهما امران متباينان في نفس الامر فكيف يمكن ان يكون عارضهما امرا
واحدا بالعدد قلت اذا كان عروض العارض لهما بحسب نفس الامر فذلك ممتنع اما اذا كان بحسب
الاعتبار الذهني فلا نجوز ان يكون هناك مفهوم واحد كالموجود ويكون هذا المفهوم غير كل واحد
منهما في نفس الامر فلا يكون فيهما عروض ويكون كل واحد منهما بحيث اذا اعتبره العقل بذاته
ولم يعتبر معه غيره يجده في هذه المرتبة خاليا عن مفهوم الموجود ويجده بعد هذه المرتبة موجودا
والموجود عرضا عاما له ولا شك ان العروض بهذا الوجه لا ينافي وحدة العارض العددي مع تعدد

تعدد المعروض قوله فالوجود المطلق اما تمام ماهياتها الخ ذكر هذا انما يستقيم لو كان الوجود
المضاف فردا للمطلق في نفس الامر اما اذا كان نفسه معتبرا حال الاضافة كما ذهب اليه القايل
فلا يكون للمطلق تمام مهيته ولا جزءا ايضا بل هو نفس المطلق حال الاضافة الى معين ومن الجايز
ان يكون مفهوم واحد حال اضافته الى امر وباعتبار اضافته اليه اقدم او اقوم او اولى من نفسه
حال الاضافة الى امر اخر وباعتبار اضافته اليه قوله اي على افراده العارضة للمهيات ان حمل الوجود
على المعنى المتبادر منه يرد امران احدهما ما سبق من ان الوجود بهذا المعنى لا عروض له للماهية
في نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني ايضا فلا يكون له افراد عارضة للماهيات قطعا والثاني ان
الاختلاف المعتبر في التشكيك لا يجري فيه ضرورة ان وجودا بهذا المعنى ليس اولى بكونه وجودا من
وجود اخر ولا اقدم في ذلك عليه بخلاف مفهوم الموجود فانه عروضه للمهيات بحسب الاعتبار الذهني
كما مر انفا ويجري فيه الخلاف المعتبر في التشكيك فان بعض الموجودات قد يكون اولى بكونه موجودا من
بعض وقد يكون اقدم في الموجودية على بعض فينبغي ان يراد بالوجود مفهوم الموجود كما هو الظاهر من
متن الكتاب وقد نبهت عليه ويراد بالعوارض هذا المفهوم مضافا الى المهيات اعني الموجودات من حيث
انها موجودات وبالموضوعات خصوصيات المهيات فان قلت مفهوم الموجود كما يصح ان يقال على الموجودات
يصح ان يقال على الماهيات ايضا فلم قال المص ويقال بالتشكيك على عوارضها ولم يقل ويقال
بالتشكيك عليها قلت لان الاختلاف المعتبر في التشكيك يجري فيها من حيث الخصوصية مثلا تقدم الجوهر
على العرض في الموجودية لا في الجوهرية والعرضية ومن ثمة صح قولك وجد الجوهر فوجد العرض
ولم يصح انه صار شيء جوهرا ثم صار شيء عرضا قوله فانه يقال على وجود العلة ووجود المعلول بالتقدم
والتأخر قد يرد ذلك بان حصول مطلق الوجود للعلة مقدم على حصوله لمعلولها ولا شك ان حصوله
لكل منهما انما هو بحصوله لجزئيه العارض له فاما ان حصول مطلق الوجود لاحد الجزئيين متقدم
على حصوله للاخر وقس على ما ذكرنا كون وقوعه على وجود الجوهر اولى من وقوعه على وجود العرض في كون وقوعه
على وجود الفرد اشد من وقوعه على وجود غير الفرد وفيه بحث اذ قد مر غير مرة ان جزئي الوجود لا عروض لها
اصلا وعلى تقدير عروضه له لا يكون الوجود المطلق حاصلا لذلك الجزئي بل هو هنا كنفس ذلك الجزئي
ولا نسبة بين الشيء ونفسه فيكون لجزئيه للعلة مثلا غير حصوله لها لا متضمنا له وكذلك حكم جزئيه
حصوله

الوجود لا

العارض

العارض للمعلول قوله بالشدة والضعف قد يقال يمكن ان يفرق بين الاشد والاولى بما ذكر
في برهان الشفا من انه اذا كان شيئان متشاركين في طبيعة امر وكان ذلك الامر للاول بذاته وللاخر
بواسطته كان الاول اولى بالامر من الاخر ومحصول مقالته هذه ان الشدة هي كون الكمالات المذكورة
وان الاولوية ما ذكر في الشفا فتضح الفرق بينهما وفيه بحث اذ لو فسر الشدة بذلك لزم ان يكون اكثر
الذاتيات مقولا بالشدة والضعف لان افراده مختلفة في اسباع كالاته كالاختلاف في الصوان فسر
ما ذكر ههنا وهو ان الشدة ازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الافراد والضعف ما يقابله
كالطول بالقياس الى ذراع وذراعين والاسود بالقياس الى الفحم والقير فان طبيعة الطول والسواد
في الذراعين والقير اشد سوادا من الفحم ازيد منهما في الذراع الواحد والفحم اقول معناه ولذلك
صح استعمال اسم التفضيل كان يقال الذراعان اطول من ذراع والقير اشد سوادا من الفحم وما نقل من
الشفا ليس تعريفا للاولوية بل هو حكم من احكام السببية المذكورة فان الشيخ اطلق الاولوية على ما هو اعم
من ذلك حيث قال في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى من منطق
الشفا وكذلك الوجود يختلف من طريق الاحرى والاولى فان الوجود لبعض الاشياء لذاته ولبعضها من
غيره والموجود بذاته اولى بالوجود من الموجود لغيره وكل ما هو متقدم بمعنى فهو اولى به من غيره عكس
هذا كلامه وهو تصريح بتأييد على ان الاولى اعم مما ذكروا ولا قيل لا شبهة على ذي مسكة انه اذا
كان ذلك الامر بالنسبة الى احدهما عين ذاته او ذاتيا له وبالنسبة الى الاخر عارضا يكون ذلك الامر اولى من
الثاني ايضا وانكار ذلك مكابرة كيف وثبوت الذاتيات والذاتي لا يحتاج الى سبب وثبوت العرضي يحتاج
اليه وفيه بحث اذ التفاوت المعتبر في التشكيك هو ما يرجع الى حصول الكلي في افراده والتفاوت بين الذاتي
والعرضي لا يرجع الى ذلك بل مرجعه الى ان احدهما بين الثبوت للشيء دون الاخر ويمكن توهم
ارتفاع احدهما مع بقاء المهية بعينه دون توهم ارتفاع الاخر وما شابه ذلك واما ما ادعاه
من ان الذاتي لا يحتاج الى سبب والعرضي يحتاج الى سبب فكلاهما غير مسلم ان ادعى الكلية فان
بعض الذاتيات قد تعلل ببعض اخر كما مر في موضعه والموجود المطلق بالقياس الى الواجب
تعالى غير معلل بعلة مع انه زائد عليه عارض له وان ادعى الجزئية فلا فرق بينهما من هذه
الجهة حيث يوجد من كل منهما معلل وغير معلل ثم قيل الظاهر ان مراد هذا القائل ان الشدة

هو حصول كمال الطبيعة في ذلك الفرد بمعنى ان يكون بحيث يحمل الى اكثر مما يحمل اليه ما هو
اضعف اذ بعد من عاقل ان يفسر الشدة بكثرة الكمالات التابعة للطبيعة وكيف يتوهم ذلك مع
اصرارهم على ان الذاتيات لا تقبل الشدة والضعف واختلاف كمالات الطبيعة في الافراد مما
لا يكاد يخفى على احد وفيه بحث اذ الاستشهاد على مرادنا في معرفة اساليب الكلام ان قول
القائل الشدة هي كثرة الكمالات لا يدل اصلا على المعنى الذي ذكره بل لا مناسبة بين هذه
العبارة وذلك المعنى على ان من علم ان الظاهر ان مراد القائل بهذا علما ان هذا المعنى غير مستقيم
اذ لو اراد ما يحمل لصحة التقسيم فلا نسلم ان السواد الشديد مثلا يصح تقسيمه الى
السواد الضعيف وزيادة كيف وقد ذهب القوم الى ان كل مرتبة من مراتب السواد نوع بسيط
غير صالح لان يقسم كذلك الى جزء منه وان اراد به توهم التقسيم فعدم جريانه في الذاتي ممنوع اذ لا
حجر في توهم تقسيم الخطي الذي في الذاتي اليه ما في المعنى وزيادة ثم قيل ان ههنا لم يفرق بين
الشدة والضعف والزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة والضعف من خواص
الكيف والزيادة والنقصان من خواص الكم وفيه بحث لانه ان اراد ان الشدة والضعف بالتفسير
المذكور في كلام ههنا من خواص الكيف فمنع ضرورة انهما بالتفسير المذكور اعم ونبه على ذلك
بالتمثيل بالطويل ولذا حصر القوم الاختلاف المعتبر في التشكيك في الثلثة المشهورة
ولم يعدوا الزيادة والنقصان منها وان اراد انهما معنى اخر من خواص الكيف فغير مفيد
والحق ان الشدة بالمعنى الذي ارتضاه هذا القائل وهو حصول كمال الطبيعة بمعنى
ان يكون بحيث يحمل الى اكثر مما يحمل اليه ما هو اضعف ليس من خواص الكيف ايضا لم هو من
ماهيته وما في الكم فاي معنى حكم انهما من خواص الكيف قال بعض الفضلاء ايضا ما ذكر
في الشفا هو ان احد الشيئين اللذين اشتركا في طبيعة امر يكون اولى بذلك الامر اذا كان الامر
له لذاته فالاولوية فيما ذكر صفة المشترك وما ذكر من الاولوية التي عدت في وجوه الا
صفة الامر الذي به الاشتراك فكيف يفسر احدهما بما فسر الاخر لان الاولى يتحد بان يحمل
ويفسر احدهما بما يفسر الاخر فلذلك حكم بان الاولوية ما ذكره الشفا **قوله** فانه في وجود الواجب
اقدم واولى واشد قال ههنا في المقالة الخامسة من الهيات كتاب التحصيل ثم الوجود

خلاف

مرتبتين م

بماهو

وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة اشياء
وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان ويعضد عدم الاختلاف بالشدة
والضعف ما ذكرناه من ان معيار ذلك صحة استعمال اسم التفضيل فلا يصح ان يقال وجود الواجب
اشد من وجود الممكن اخر في الموجودية كما لا يصح ان يقال فرس اشد من فرس اخر في الفرسية قيل الحق لا يصير
ينتقض من الاطلاقات العرفية بعدم استعمال اسم التفضيل لا يسمن ولا يغني من جوع فدعوى ان وجود الواجب
ليس اشد من وجود الممكن مستندا الى انه لا يصح ان يقال وجود الواجب اشد من وجود الممكن غير تام لان من
لا تمرهلا لا يسلم ذلك وفيه بحث اذ المراد صحة استعمال اسم التفضيل ان الطبع السليم والعقل المستقيم
يجوز استعماله في بعض الصور وينكر في بعض حتى اذا استعمل في الصورة الاولى يقبله الفطرة ولا
يمجه وبعض لو اذا استعمل في الصورة لا يقبله ويمجه وينبو عنه ثم اذا تتبعنا الصورة الاولى وفتشنا
عن احوالها وجدنا ان المفضل والمفضل عليه فيهما متفاوتان بالكمال والنقصان وان نقل الصيغة
لعرعن هذا التفاوت فجعلنا استعمال الصيغة المذكورة معيارا وامارة للتفاوت بالكمال
والنقصان وليس المراد ان اهل العرف يستعملون هذه الصيغة في بعض المواضع دون بعض حتى يعلم
من هذا ان هناك تفاوتا بالكمال والنقصان حتى يرد بان لحمق لولا تعسعس من الاطلاقات العرفية بل
اهل العرف ايضا بمقتضى طباعهم السليمة يستعملونها في بعض الصور ويقصدون بها التفاوت
بالكمال والنقصان دون بعض اخر والحصر ذلك بلغة دون لغة مثلا بل في الفطرة ان تفاوت بالتفاوت
ابن هند ان ان هذا المركب كما يا بي ان يقال ابن اسب ان ان اسب اشتراك **قوله** وهي ما لا يعقل
الا عارضا لمعقول اخر هذا التعريف لا يشمل كثيرا مما عدوه من المعقولات الثانية كالجزئي
والكلي والشيء ونظايرها وتعريفها الموروث من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا تحاذي
امرا في الخارج وقد عدوا منها الكلي والجزئي والعرض والشيء والذات والمهية والعلة والمعلول والممكن
ونظايرها والمتبعون في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتاخرين فسروا
ذلك لو لم يخرج عنها اكثر ما عدا القدماء منها من حيث اشترطوا ان يكون تعقل المعقول الثاني
بعد تعقل شيء اخر رعاية لوجه التسمية وخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها عنها
كالكلي والجزئي والقضية والشيء ونظايرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية

ولوازم المهية واراد به العوارض الخارجية المحمولة على معروضاتها لصدق القضية خارجية وكل ما هو
كذلك من المعدودات منها يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء والعلة يكون بهذا القيد خارجا ايضا ضرورة
ان زيدا جزئي وشيء وعلة في الخارج ثم لما راوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء بعدهم
هذه الامور منها كما فعله الشارح وبعض اخر ارتكبوا تكلفات بعيدة لتندرج هذه الامور فيها
ولم يطلعوا على ما ذكرنا **اقول** اراد القدماء بالعارض ههنا ما هو عارض مطلق اي
بالقياس الى جميع افراده الواقعة في نفس الامر فلا يدخل فيه مثل الحيوان العارض للناطق لانه
ليس عارضا للانسان بل ذاتي بالقياس اليه وقيدوا العارض بالعقلي وارادوا به ما يقابل
العارض في نفس الامر لان المعقولات الثانية لما كانت محمولة على معروضاتها بالمواطاة كانت
عينها ومتحدة معها في نفس الامر فيمتنع ان يكون عارضة لها فيها وانما كان عروضها لها بحسب الاعتبار
العقلي في العقل اذا اعتبر المعروض خارجه ولم يعتبر معه غيره بحيث في هذه المرتبة عاريا عن
العارض وفي المرتبة التي بعد هذه المرتبة معروضه لكما حققناه في عروض الوجود وارادوا
بقولهم لا تحاذي بها امرا في الخارج ان لا يكون سند وما موجودا فيه ليخرج مثل الاسود والمتحرك
او السواد والحركة موجودان في الخارج وانما سموها معقولات ثانية لان العقل الجزئي
في المرتبة الثانية وفي المرتبة الاولى وهي حال تعقل المعروضات بذواتها يكون خالية عنها
وايضا عوارض العوارض تابعة للمعروضات وثوانيها ولم يسم عوارض ثانية لانه يتبادر منه
ان يكون عروضها بحسب نفس الامر وليس كذلك لما عرفت مثل مفهوم الشيء فانه لا يكون ذاتيا
لشيء من افراده الواقعة في نفس الامر ومتحد مع الافراد فيها وعارض لها بحسب الاعتبار الذهني
حسبما بيناه والشيئية التي هي مبدء معدومة في الخارج قال ههنا الشيء من المعقولات
الثانية المستندة الى المعقولات الاولى وحكمه حكم الكلي والجزئي والجنس والنوع فليس
الموجودات موجود هو شيء بل الموجودات انسان واما فكر ثم يلزم معقوليته ذلك ان يكون
شيئا وكذلك الوجود بالقياس الى اقسام الذات وقول المص فلا شيء مطلقا ثابتة الى ان الشيء
ليس مهية لشيء من افراده فانه لا شيء مطلقا في الوجود لا حتى كان مفهوم الشيء مهية بل الموجودات
اشياء لكل منها مهية قد عرض لها مفهوم الشيء بحسب الاعتبار العقلي واطلق التسمية على الشيء

وكذلك الذاتيم

بخصوصه

مسامحه

مسامحة كاطلاق الوجود على الموجود وعلى هذا يسقط ما اورده الشارح على كلام المص كما لا يخفى
قال السيد قدس سره في حاشية المطالع يعرض المهية بحسب الوجود الذهني اعني بالوجود
الذهني بخصوصه مدخل في عروضه ثم قال وتسمى معقولات ثانية لانها في المرتبة الثانية من التعقل
الا ترى انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلا الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضها له ولا شبهة
في هذا التعريف ثم يتوجه المتشدد بان العوارض الذهنية لا تحاذي لان يتمسك بعقلها عن تعقل معروضها
والامثلة خرجت لا تفيد وكاتب بدعوى الحصر استقراء وفيه بحث اذ لا نم ان المتبع هذا التعريف
بل فيه اشكال من وجوه احدها ان الكلية من افراد المعرف كما اعترف به ولا نم ان لا يمكن تعقلها
الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضها له غاية الامر ان نسلم ان تعقلها يستتبع لتعقل ما
اضيفا اليه حتى يكون المعقول كليا ومن البين ان تعقل المضاف اليه لا يلزم ان يكون مقدما
على تعقل المضاف ونحوها وثانيها انه يلزم بمقتضى هذا التعريف ان لا يكون للنسبة والحركة
ونظايرها من المعقولات الثانية بناء على ان ليس للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضها بل للوجود
الخارجي مدخل في عروضها مع ان القوم صرحوا بانها منها وثالثها انا لو سلمنا ان تعقل الكلية
بعد تعقل معروضها فذلك غير مفيد اذ ما هو من موضوعات المنطق ويبحث المنطقي عنه وعن
اقسامه هو الكلي لا الكلية ولا خفاء في ان تعقله لا يلزم ان يكون بعد تعقل معروضه ولا يلزم
من كون تعقل الكلية العارضة له بعد تعقل معروضها ان يكون تعقله ايضا كذلك فلزم
خروجه عن التعريف المذكور وكذا حال الجنس والنوع والقضية والقياس وكثير من موضوعات المنطق
فيلزم ان يكون خارجا عن التعريف وقد ظهر لك من ذلك انه لا يظهر بعدية تعقل العارض في صورة
من الصور عن تعقل معروضه فكيف يستقيم ان يدعي الحصر الاستقرائي في ذلك كما ادعاه هذا القائل
قال بعض الفضلاء القوم اعتبروا في المعقولات الثانية امرين احدهما ان لا يكون الشيء معقولا
في الدرجة الاولى وهو المراد بالثانية والثاني ان لا يكون في الخارج ما يطابقه ولاحظوا في تعريفها اعتبار
هذين الامرين فاشاروا الى الاول بقولهم ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن والى الثاني بقولهم
ولا يوجد في الخارج امر يطابقه اما دلالة الثاني فظ واما دلالة الاولى فمبنية على ان العوارض
الذهنية يحتاج في التعقل الى تعقل معروضاتها الذهنية كما يحتاج العوارض الخارجية الموجودة

ضائه

في الخارج في وجودها الخارجي الى وجود معروضاتها الخارجية وفيه نظر اذ لا نم ان العوارض العقلية
يتوقف في التعقل على تعقل معروضاتها ووجودها في الذهن ولم لا يجوز ان يعقل مجردة
عن معروضاتها الذهنية غاية ان يتوقف في عروضها على حصول معروضاتها في الذهن وهو لا
يستلزم توقف تعقلها على تعقل معروضاتها وانما يلزم ذلك ان لو توقف تعقل تلك العوارض على عروضها
لمعروضاتها وهو ممنوع فان المعلوم لنا بالضرورة ان المعروضات الذهنية اذا حصلت فيها تعرض
لها العوارض واما ان العوارض اذا حصلت في الذهن فيلزمها العروض والتوقف فلا نم
ذلك فان قلت العارض الخارجي يحتاج في وجوده الخارجي الى معروضه كما صرحوا به فكذا العارض
الذهني يحتاج في وجوده الذهني الى وجود معروضه الذهني فلا فرق بينهما بديهة وحصول احد
الوجودين لا مدخل له في احتياج العارض قلت الفرق بينهما ان معروض العرض الخارجي محل العرض
ولذلك حكموا بان العرض في وجوده يحتاج الى معروضه الذي هو موضوعه ومحله بخلاف العوارض
الذهنية اذا حصلت في العقل فان محلها بحسب هذا الحصول هو العقل دون معروضاتها
فيلزم الاحتياج في وجودها العقلي الى محلها الذي هو العقل دون معروضاتها وفيه بحث اذ
هذا التوقف قريب مما نقل عن حاشية المطالع ويرد عليه بعض ما اوردنا هناك ولا يصدق
على اكثر ما عد القدما من المعقولات الثانية **قوله** فلا شي مطلقا قال بعض الفضلا هذا تفريع
على مجموع قوله فليست الخمسة متاصلة في الوجود بل هي عارضة للموجودات المتاصلة في العقل
لا على مجرد قوله فليست متاصلة في الوجود لظهور ان عدم الشيئية لا يستلزم عدم مفهوم الشي
المطلق الا على تقدير ان يكون الشيئية جزا من مفهوم الشي كالوجود من مفهوم الموجود وهو انما
يتحقق على تقدير الترادف بين الموجود والشي وليس كذلك كما سبق واما اذا كان التفريع على مجموع
ذلك القول يكون حاصل المعنى ان الشيئية اذا كانت معدومة وكانت من العوارض الذهنية
للموجودات يكون مفهوم الشي المطلق غير موجود ولا شك في صحته لظهور ان الشيئية اذا كانت
معدومة مع كونها من العوارض الذهنية يكون معدومة بجميع اجزائها فيكون مفهوم الشي الذي
هو جزء من مفهوم الشيئية معدوما وهذا التوجيه ليس ببعيد عن عبارة الحاشية والشرح وكذا من
عبارة المتن وفيه بحث لبعد هذا التوجيه لفظا ومعنى اما بعده لفظا فسيما من متن الكتاب

اذ العوارض الذهنية للشي يكون عارضة له في الذهن بجميع اجزائها فيكون معدوما بجميع اجزائها

واما

واما معنى فلوجوه منها ان مفهوم الشي المطلق يصدق ان يحمل ايجابا على الموجودات الخارجية
بالمواطاة حملا خارجيا كقولك زيد شي في الخارج وايجاب الحمل المذكور يستدعي اتحاد الموضوع
والمحمول في الخارج على ما سيجي فيكون مفهوم الشي متحدا مع زيد في الخارج فكيف لا يكون
موجودا فيه وايضا لما كانت الاشيا المخصوصة موجودة في الخارج قطعا فلو لم يكن الشي
المطلق موجودا فيه لزم تحقق الخاص بدون العام وهو خلف ولا خفا في ان المطلق موجود في
الخارج وانما الكلام في ان اتصافه بالعموم والاطلاق هل هو في الذهن ام في الخارج ومنها انه لا يلزم
من انتفا الشيئية في الخارج على تقدير ان يكون جزا من مفهوم الشي كما ان الوجود جزء من مفهوم الموجود انتفا
مفهوم الشي فيه لجواز ان يكون جزا عقليا له كما ان الوجود جزء تحليلي من الموجود بنا على ان معنى
المشتق امر مجمل لا تمايز له المبدا كما عرفت ولا يلزم من انتفا الجز التحليلي انتفا الشي الا ترى
ان العمى معدوم في الخارج والاعمى موجود فيه ومنها ان غاية ما يلزم من كون الشيئية عارضة في
العقل لجميع اجزائه ان يكون كل جزء منها موجودا في الذهن ولا ينافي ذلك ان يكون بعض اجزائها
موجودا في الخارج ايضا فلم لا يكون الشي موجودا في الخارج ولم يكن هذا كذلك للشيئية فالصواب
ان يجعل قول المص فلا شي مطلقا ثابت تفريعا على قوله والشيئية من المعقولات الثانية
وليست متاصلة في الوجود فانه اطلق الشيئية على الشي على الاصطلاح المعهود عندهم واشار
بالتفريع المذكور الى انه ليس بها لشي من افراده كما فصلناه اذ المعقول الثاني لا يحمل ان يكون
كذلك وهو بمنزلة ما ذكره بعض ارباب نقل عنه من قوله فليس في الموجودات موجود هو شي
وح يكون ملايما لقوله بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات غاية الملايمة كما لا يخفى **قوله** سواء كانت معقولا
اولى قيل اذا قيل الموجود الماهية من حيث هي هي في الخارج كما هو مذهب القدما وموافقيهم
المص كما سيجي تصريحه به فالحكم لا يعم المعقولات الاولى فان طبايع الاجناس والفصول والانواع
في الماهيات الحقيقية موجودة في الخارج على هذا التقرير واما المعقولات الثانية فليست
موجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية بحسب وجودها في الخارج غير متحد معها اذ المعقولات
الثانية مسلوبة عنها بحسب هذا الوجود فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات وح
لظهور وجه التفريع واما تخصيص الشيئية بالتعرض له من بين سائر المعقولات الثانية مع

اشتراكها في هذا الحكم فلعل الاحتمال ان بعض الناس توهم ان الشي جنس الاجناس وقد صنف
بعض الحكما رسالة في رد هذا الوهم ونقل في بعض حواشي الكتب ان بعضا توهم ان الشي المطلق
موجود في الخارج وينضم اليه الخصوصيات فيحصل الاشيا وفيه بحث اما اولا فلان الشارح ايضا
موافق للقدما كالمص في ان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج كما صرح بذلك في شرح ان
زيادة الوجود في التصور بقوله الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يتبعه الامر
الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تتعقل في العقل فلم يرد بقوله هنا ان الطبايع
الكلية مطلقا ليست موجودة في الخارج ان الماهية من حيث هي هي ليست موجودة فيه ليتوجه عليه
ان الحكم لا يعم المعقولات الاولى بل اراد ان الطبايع الكلية حال اتصافها بالكلية ليست موجودة
في الخارج كما هو المتبادر من عبارته وح يعم الحكم للمعقولات الاولى والثانية جميعا واما
ثانيا فلان كثيرا من المعقولات الثانية موجود في الخارج متحد مع الموجود فيه كالشي والجزء
والذات والعلة والمعلول ونظايرها فلا نم انها ليست موجودة في الخارج ولا يلزم من كونها
موجودة في الخارج ان تكون عارضة فيه لانها هناك متحدة مع المعروض فلذلك لا يكون
عارضة فيه ولا يجب ان يكون عدم عروضها في الخارج بواسطة انعدامها فيه كما في بعض اخر من
المعقولات الثانية واما ثالثا فلانه قد حمل قول المص فلا شي مطلقا بالاشارة الى رد جنسية
الشي كما توهمه بعضهم وذلك غير مستقيم لان الحيوان المطلق ليس بثابت ومع ذلك جنس وكذا سائر
الاجناس فكيف يرد بهذا جنسية الشي **قوله** وكل ما هو متميز فهو متحقق قال بعض الفضلا لو توقف
التميز الخارجي على وجود المتميز في الخارج يلزم ان لا يكون الصفات العدمية الثابتة للموصوفات في
الخارج كالعمى ونحوه متميزة عن موصوفها في الخارج فيلزم امتناع الاتصاف بها في الخارج لان
الاتصاف الخارجي بدون تميز الصفة عن الموصوف في الخارج غير معقول وفيه بحث لانه ان اراد
بثبوت الصفات العدمية للموصوفات في الخارج عدم ثبوت ملكات تلك الصفات لها فيه حتى يكون
ثبوت العمى مثلا عبارة عن عدم ثبوت البصر فذلك لا يستدعي تميز الصفة عن الموصوف في الخارج
بل لا يقتضي وجودها فيه ايضا فان الممتنع عدم الملكات في الخارج وان اراد به قيام الصفة العدمية في

للخارج

الخارج بالموصوف حتى يكون بينهما نسبة في الخارج فثبوتها ع والمشروط على ان تحقق التميز
بدون المتميز مح بالضرورة فكل ما يذكر في اثباته غير مسموع **قوله** مردود بان الامر المذكور
ان يرد بهذا الوارد صاحب المواقف ان ذلك فرع الخلاف في الوجود الذهني مطلقا اما اذا اراد
انه فرع الخلاف في الوجود الذهني للمعدومات بمعنى ان تصورها هل يقتضي حصولها انفسها
في الذهن حتى اذا تصور العنقا كان ما في الذهن هو عنقا واذا تصور النقيضان المجتمعان كان ما
في الذهن نقيضين مجتمعين ام لا فليس بوارد لان الفلاسفة وان كانوا قائلين بالوجود الذهني لكنهم لم
يقولوا بان كل ما يحصل في الذهن من شي فهو في الوجود الذهني عين ذلك الشي بل صرحوا بان ما يحصل
من اللاشي انما في الذهن شي وما يحصل من المعدوم المطلق فيه موجود فلم يتفرع على ما ذهبوا
اليه من الوجود الذهني ان التمايز العقلي للمعدوم بواسطة كونه موجودا فيه اذ معلومية
الشي لا يستلزم ان يكون ما في الذهن منه ذلك الشي في الوجود الذهني ولذلك ذهبت الفلاسفة مع
كونهم قائلين بالوجود الذهني الى ان الاعدام قد يكون متمايزة بل يتفرع ذلك على ان يكون للمعدومات
وجود في الذهن بانفسها فينبغي ان يحمل الوجود الذهني في عبارة صاحب المواقف على وجود المعدومات
بانفسها ليستقيم كلامه ولم يتوجه عليه ما اورده الشارح **قوله** لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام
فيه هذا القائل لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك بل انما فرع الخلاف في تمايز المعدومات
ومن جملتها الاعدام فلو اجري فيها لعل ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك
الاعدام معدومات متمايزة لخروجها عن كونها معدومة والمحصل انه لم يحصل الخلاف في تمايز الاعدام
خلافا مستقلا بل حصل من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكره وفيه بحث لان هذا
القائل وان كان مصيبا في انه لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك لكنه ليس مصيبا في
حسبان جريان الدليل المذكور في تمايز الاعدام وقوله لم تكن تلك الاعدام معدومات متمايزة لخروجها
عن كونها معدومة ليس كذلك لان كون الشي عدما لا يستلزم كونه معدوما كما ذكره الشارح قال بعض
الفضلا لا يقال ما ذكره ذلك الفاضل لا يجري في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز
لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام بكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها
اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات لانا نقول لا شك عاقل في ان العدم المطلق بحسب نفس الامر

حيث انه عدم مطلق بالوجود الخارجي او الذهني يلزمه المعدومية المطلقة بحسبهما والحاصل ان
تتصف المعدوم المطلق الذي هو موصوفه من حيث انه معدوم مطلق بالوجود الخارجي او الذهني
فلا يكون معدوما مطلقا اذ ثبوت الصفة سواء كان ذهنيا او خارجيا يستلزم ثبوت موصوفه
وما بينا في اللازم ثابتا في الملزوم والوجود الذهني ثابتا في المعدوم المطلق بحسب نفس الامر فيخرج الكلام
بسبب الوجود الذهني عن كونها اعداما وفيه بحث اذ لا نم ان العدم المطلق يلزمه المعدومية
قوله والحاصل ان تتصف المعدوم المطلق الذي موصوفه بالوجود قلنا لا نم ان المعدوم المطلق موصوفه
فان سمي هذا عاما المشهور في اللغة من ان معنى المشتق ما قام به مبدأ الاشتقاق وقد عرفت ان ليس
كذلك بل معناه امر مجمل وكما ان الموجود ليس موصوف الوجود لما عرفت من امتناع عروض الوجود
له في نفس الامر كذلك يجوز ان لا يكون المعدوم موصوف العدم لا بد لنفي ذلك من دليل والغرض
عن هذه ونقل الى ما في متن الكتاب فصول لا لحنلجنه وهكذا الاعدام اذا كانت متباينة بان
كانت بعضها علة وبعضها معلولا مثلا كانت متصفة بالصفات الثبوتية في نفس الامر وثبوت
الشيء للشيء فرع لوجود المثبت له فيكون موجودة مع انها قد تكون مترتبة الى غير النهاية لان
معنى اتصافها بالصفات ان عدم العلة مثلا حيث يكون عدم العلة وفي المرتبة التي هو عدم
العلة فيها يكون علة العدم المعلول وكذلك معلولية عدم المعلول بلا اتصاف الموضوعات
بالمحمولات في سائر القضايا من هذا القبيل فان كان الموضوع من حيث هو موضوع وفي المرتبة
التي جعل موضوعا فيها وجود في نفس الامر كان متصفا بالمحمول فيها كقولك الانسان حيوان قابل الصنعة
الكتابة فانه لما كان الانسان متحققا في نفس الامر كان حيوانا في نفس الامر وقابلا لصنعة الكتابة فيها
وان لم يكن للموضوع من حيث هو موضوع وفي المرتبة التي جعل موضوعا فيها وجود لم يكن ثبوت المحمول
له في نفس الامر كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما فانه لما لم يكن لاجتماع النقيضين تحقق في
نفس الامر لم يكن متصفا باستلزام احدهما فيها ومن ثمة قال الشيخ في بعض تصانيفه واهل الحكمة
العلامة ان مسائل العلوم بمنزلة القياسات الاستثنائية والمقدمة الاستثنائية بينة في العلم
الاعلى فاذا قال المهندس زوايا المثلث مساوية لقائمتين لكان المراد ان المثلث اذا كان
موجودا كانت زواياه مساوية لقائمتين ويعلم من العلم الاعلى انه موجود فيستنتج انها مساوية لقا

في الواقع واذا كان كذلك لا يلزم من علية عدم العلة لعدم المعلول ان يكون لهما صفة في نفس الامر
اي اذا كانا واقعين في نفس الامر متحققين فيها وتحققهما فيها ليس بثابت فلم يلزم اتصافهما بالعلية
والمعلولية في نفس الامر **قوله** لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا هذا انما يتم
لو كان العدم صفة قائمة بالمعدوم وهو غير مسلم لما انفا **قوله** وما يقال من ان العارض العدم المطلق
ليس هو نفس الامر بل حرسي من جزئياته غير مراد مرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود ولا خفاء في ان
عدم العروض ليس بعروض فرد من العدم كيف ولو كان كذلك لكان كل شيء معروضا للافراد غير متناهية
من اعدام ما لا يكون عارضا له من الامور الغير المتناهية ومن البين انه ليس كذلك ولا شك ان اتصاف
امر ما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصافه بذلك الامر بذلك المفهوم قيل قد صرح الشيخ في منطق الشفاء بمثل
ما حققه الشارح مع ظهوره فانه نقد ما نقل ان بعض مفسري كلام ارسطو قال انه لا يجب كون
المحمول على العرض محمولا على موضوع العرض ولا موجودا فيه وجود العرض في الموضوع وبعضهم
قال ان كان المحمول ذاتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه وان كان عرضيا فلا قال واما نحن
فنقول ان الاول يكون على كل حال موجودا في الثالث لانا الشيء اذا كان في اللون الابيض كان في جميع
الامور التي تقال على اللون قولا كليا ويوصف بها اللون وصفا عاما والا كان في ذلك الشيء بياض
ولم يكن فيه لون وكان ذلك البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون على البياض كليا بل اي شيء وجدت
فيه عرضا من الاعراض وجدت فيه طبائع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا **قوله**
ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم الى اخره قيل اختلاف الحيثية التعليلية لا يجدي هاهنا
بل يجب ان يختلف موضوع النوعية والتقابل اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين بالتقابل محلفين
والتحقيق ان العارض للعدم هو حصة من العدم مخصصة به تخصص العارض بالمعروض وهذا
المعنى لا يقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم والمقابل للعدم هو عدم العدم الذي
تخصصه بالعدم سابق على العروض ولم يصر بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم العدم ومعروضه
موجود فالمعنيان متغايران قطعا فان قلت معروض عدم العدم ان لم يتصف بالعدم المطلق لزم
تحقق المقيد بدون المطلق وان اتصف به كان موجودا ومعدوما قلت هو متصف بالعدم المطلق
بمعنى انه سلب عنه شيء المعدوم وبهذا المعنى لا يقابل الوجود انما المقابل للمعدوم بمعنى ما سلب

عنه الوجود وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان العارض للعدم هو حصة منه وانما يكون كذلك لو لم يكن
جمع عروض العدم الى عدم عروض الوجود اما اذا كان كذلك فلا يكون العارض فردا كما مر انفا
سلمنا ان العارض للعدم هو حصة من العدم وذلك الحصة ليست مقابلة للعدم ونوع منه
لكن ما كان الكلام في ذلك بل كان في عدم العدم الذي قد ادعى ان الحصة العدم سابق على العروض فانه
مقابل للعدم ونوع منه ولا يلزم من كون تلك الحصة غير مقابل للعدم ان لا يكون عدم العدم غير
مقابل له ولا من كونها نوع العدم ان لا يكون عدم العدم نوعا منه فكيف يندفع الاشكال بذلك
واما ثانيا فلانا لا نم ان الحصص العدم بالعدم سابق على عروضه حتى يصير بعد اعتبار عروضه للعدم
عدم عدم العدم بل تخصيصه بالعدم متفرع على عروضه له واضافته اليه كان الحصص العدم
بالسواد متفرع على عروض العدم له واضافته اليه لان العدم يخصص بالسواد اولا ثم يعرض له فالاولى
ان يقال اختلاف موضوع التقابل والنوعية بينهما بان موضوع التقابل هو مسمى لفظ عدم العدم
وهو لا عدم لانه عدم فلا يكون من انواع العدم وموضوع النوعية نفس مفهوم عدم العدم
وهو ما يحصل من مسماه في الذهن لا المسمى فقد تناول ما غير به في الذهن كالمفهوم فانما عبر به
في الذهن مفهوم وح يكون اطلاق اللفظ الموضوع للمسمى عليه حقيقة وقد ايتناوله كالامفهوم
فان ما عبر به في الذهن مفهوم لا لامفهوم وح يكون اطلاق اللفظ الموضوع للمسمى عليه على سبيل التوسع
كما يطلق على نفس اللفظ كذلك وما نحن فيه من هذا القبيل فان ما عين به مسمى عدم العدم في الذهن عدم
مضاف الى عدم لا انه لا عدم فيكون اطلاق لفظ عليه على سبيل التوسع واطلاقه على موضوع التقابل
وهو مسماه على سبيل الحقيقة فلا محالة يختلفان نظيره ذلك اللامفهوم فان مسماه مقابل للمفهوم
ونفس مفهومه مندرج تحته وكذلك اللاشيء ثم قيل الحق ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد
بقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فلا منظور اليه
في الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا بقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه
فالموضوع مختلف بالاعتبار وفيه بحث اذ الاشكال المذكور انما هو في نوع من انواع العدم وهو
عدم العدم ولا يلزم من كون العدم المقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد غير مقابل للعدم ان لا يكون
عدم العدم غير مقابل له ولا من كون الاول نوعا منه ان لا يكون الثاني نوعا منه فالاشكال باق على حاله

قوله اي في نفس الامر لما كان ما في نفس الامر اعم مما يكون في الخارج او يكون في الذهن بلا اعتبار وفرض
غير واقع وذهب الشارح الى اتصاف عدم العلة بالعلية المذكورة ليست في الخارج فسر الخارج بنفس الامر
ليفيد ان العلية المذكورة ليست واقعة في الخارج بل هي واقعة في القسم الاخر من نفس الامر وانما يستقيم ذلك لو لم يكن
علية عدم المعلول لعدم العلة واقعة في هذا القسم من نفس الامر ايضا لكنها واقعة فيها وكذا في الخصوص عدم المعلول
الذهن لحصول عدم العلة فيه الحاصل باعتبار الذهن وفرض غير واقع فاذن يكون محصل قول المصنف وعدم المعلول
ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر
الذهني وان جاز ان يكون علة له في نفس الامر الذهني وعدم استقامته ظ فالاولى ان يترك قول المص ولكن
على ما هو ظاهره ويقال كان الخارج يقع ظرفا للوجود يقع ظرفا للعدم ولا حجر في ان يكون انعدام
امر في الخارج علة لانعدام امر اخر فيه اذ مرجع العلية لما احقية ما كا حقق في موضعه والاحد
وكون احد العدمين احق بالانعدام من الاخر ولا يستلزم من ذلك وجود شيء منهما فكان العلة احق
من المعلول بالوجود في الخارج كذلك عدم العلة احق بالانعدام من عدم المعلول فيه وح كان قوله
في الذهن مقابلا للخارج ويستقيم كلامه وقد فرق بينهما بان علية عدم العلة لعدم المعلول بحسب
ذاته وعلية عدم المعلول لعدم العلة شيء من خصوصية وجوده الذهني قال بعض الفضلاء
بحسب ذاته اي مع قطع النظر عن خصوصه وجوده الذهني لكونها ثابتة للمعدوم ولو
وجد في الخارج فرضا اذ منشأ علية وجود المطلق المنحصر في الذهن والحاصل فيه لا يقدح في
كونه منشأ العلية كثبوت الماشي في الدار بسبب ثبوت الانسان فيها فان ثبوتها فيه ليس لخصوصية
الانسان بل لاستلزامه مطلق الحيوان المنحصر في ذلك المكان حتى لو ثبت بدل الانسان فرس كان ثبوت
الماشي في الدار باقيا على حاله ولهذا كان عدم العلة علة لعدم المعلول في نفس الامر كان العلم
بذاك علة للعلم بهذا بخلاف علية عدم المعلول لعدم العلة قطعا كثبوت المتكلم في الدار
بسبب ثبوت انسان فيها فانه بسبب خصوصية الانسان الثابت حتى لو لم يثبت فيها وحصل بدله
حيوان اخر لا يثبت المتكلم في الدار قطعا ولهذا كان العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة ولم
يكن نفس عدمه علة اصلا ولا العلم بعدمه علة لعدم العلة في نفس الامر هذا حاصل ما
ذكر من الفرق وفيه نظر اذ لا نسلم ان كون الخصوصية منشأ للعلية يستلزم ان يكون علية عدم

فلو كانت ناشئة من خصوص وجوده الذهني لا بد انه حتى لو وجد العدمان في الخارج فرضا لا يكون عدم المعلول علة لعدم العلة م ح
في الدار

المعلول لعدم العلة علية علة لعليها وان لايكون تلك العلية علية لنفس عدم المعلول
لعدم العلة او علية علة لعدم العلية في نفس الامر والا لكان سائر العليات التي نشات من
خصوصية الوجود الذهني علة العلم بالعلم ولايكون علية نفس الشي الموجود في الذهن
لنفس الشي ولا علية علة لنفس ذلك الشي وليس كذلك فان عوارض الوجود الذهني
معلولات لمعروضاتها وتلك المعروضات علل لنفس العوارض فيها بتلك العوارض وليست هذه
العلية علية العلم بالمعروض للعلم بالعوارض بل علية نفس المعروض لنفس الاتصاف
بالعارض بشرط وجود المعروض في الذهن مع ان هذه العلية انما نشات من خصوصية
الوجود الذهني فلا فرق بينها وبين ما نحن بصدده لظهور ان الحيوان مثلا انما يتصف
بالكلية والذاتية والجنسية العارضة له بسبب خصوص وجوده الذهني والاولى ان يقال في
الفرق العلية في الذهن على الحاشية علية نفس الشي لنفس الشي في الذهن وعلية الوجود الذهني
للوجود الذهني وعلية الوجود الذهني لنفس الشي اي الاتصاف به ان لم يكن الصفة موجودة
في الذهن والعلية الاولى ليست علة العلم للعلم وان كانت مشروطة بالعلم المتعلق
بالعلية والعلة الثانية علة العلم للعلم اذ الوجود الذهني عبارة عن العلم والعلية
الثالثة علية العلم لنفس الشي اذا تمهد هذا فنقول علية نفس عدم العلة لعدم المعلول
من قبيل الاولى والمراد بقوله ههنا ان عدم العلة علة لعدم المعلول في نفس الامر ان نفس عدم
العلة علة في نفس الامر لنفس عدم المعلول وعلية عدم المعلول لعدم العلة من قبيل
الثاني لظهور ان معنى علة عدم المعلول لعدم العلة في الذهن ان وجود ذلك العدم في الذهن
علة لوجود عدم العلة في الذهن لا ان نفس ذلك العدم علة لنفس هذا العدم بشرط الوجود
الذهني كما هو المراد بالقول الاول وفيه بحث من وجوه منها ان النظر ساقط لانه لما
فرض ان يكون منشا علية عدم المعلول لعدم العلة خصوصية الوجود الذهني فنفس
عدم المعلول مجردا عن الوجود الذهني لا يكون علة لعدم العلة فلا يكون هذه العلية علية
نفس عدم المعلول لعدم العلة فمنع ذلك غير موجه واستلزام علية العلم للعلم على
التقرير المذكور لان منشا علية عدم المعلول لعدم العلة لما كان خصوصية الوجود الذهني

فاذا وجد عدم المعلول لسائر شرائط علية لعدم العلة في الذهن حصل لا محالة عدم
العلة فيه وحصول كل منهما في الذهن علم به ومنها ان العوارض الكلية كالكلي والجنس والذاتي عوارض
عقلية انتزاعية ليست عارضة لمعروضاتها في نفس الامر لاتحادها معها فيها بناء على انها محمولة
على معروضاتها مواطاة وانما هي عارضة لها في الاعتبار الذهني فقط بل لنفس الامر كما حقق
فلا يكون في نفس الامر هناك عارض ومعروض وعلى تقدير ان يكون عارضا لمعروضاتها
في نفس الامر فللفاضل ان يقول اذا اسند العقل نفس المعلول الى نفس العلة
كما يسند الى عدم المعلول الى عدم العلة كان العلية ناشية عن الذات بشرط الوجود
واذا لم يسند نفس المعلول الى نفس العلة كعدم عدم المعلول كانت العلية ناشية
عن خصوصية الوجود ولما تسند العوارض الى معروضاتها كانت العلية ناشية عن الذات
بشرط الوجود لا عن خصوصية الوجود فلم يكن من قبيل علية عدم المعلول بالقياس الى
عدم علته ولا يرد النقض بها ومنها انه اذا كان نفس شي علة لنفس شي آخر في الذهن كان حصول
الاول في الذهن وهو العلم به موجب الحصول الثاني فيه فهو العلم به لا يلزم ان يكون العلم عن
الحصول في الذهن فلا يستقيم قوله ان علية الاولى ليست علية العلم للعلم فان قلت لا يلزم من حصول
الشي في الذهن العلم به فان حقيقة العلم حاصلة في ضمن جزئية الحاصل في الذهن وليست معلومة
قلت حقيقة العلم من حيث انها حاصلة هناك غير ذلك الجزئي ذاتا ووجودا ومعلومية الجزئي
المذكور عين معلوميتها من حيث انها هناك ومنها انه ذكر ان العلية الاولى ليست علية
العلم للعلم ثم ذكر ان علية نفس عدم العلة لعدم المعلول من قبيل الاولى فيلزم ان لا يكون
علية العلم للعلم مع ان الاستدلال بها برهان لمي كما نص عليه الشيخ بقوله وبالعكس لمي فيكون
لا محالة علية العلم للعلم ومنها ان هذا الفرق لا يلائم حمل ما في المتن عليه حيث اعتبر فيه ان
علية كلا العدمين في الذهن فلا يلائم قوله وليس علية عدم المعلول لعدم العلة في الخارج
وان جاز في الذهن فانه يدل على ان علية عدم العلة لعدم المعلول في الخارج وعلية عدم
المعلول لعدم العلة في الذهن والفرق المنظور فيه ايضا كذلك ولعل هذا المعتبر من المحشي ان

علية العدم للعدم في الخارج ممتنعا صرفوا لفظ الكتاب عن ظاهره ويحملوا في ابداء الفرق بالوجه المذكور
والظاهر ان ما في الكتاب بظاهره صحيح وعدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج وعدم
المعلول ليس علة له فيه بل في الذهن ولا محذور في ذلك كما اشرنا اليه قوله يعني ان عدم
المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن وفيه بحث اذ لا
تم ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر بل هو علة له بحسب نفس الامر الذهني لما
عرفت انفا قوله علة لثبوت ذلك الامر في الخارج هذا التعريف بظاهره يستدعي اختصاص البرهان
اللمي بالقضايا الخارجية وليس كذلك وتعريفها المستفاد من كلام الشيخ في الحكمة العلائية هو البرهان
الذي يكون الوسط فيه علة لحصول الاصغر في الاكبر ولا يلزم ان يكون علة للاكبر كما صرح اواسط
المنطقيين بل ربما يكون معلولا له كقولك الانسان حيوان وكل حيوان جسم فان الحيوان والا لم
يكن علة للجسم بل هو معلول له لكنه علة لحصول الجسم في الانسان اذ الجسمية حصل اولا للحيوان
ثم للانسان حتى لو جاز تحقق الانسان لا للحيوان بلا جسم لكان للانسان ايضا كذلك قال في
الشفا اذا كان الحد الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر فهذا هو برهان لم بعد ان علمت
ان كون الاوسط علة موجبة للاكبر ليس كافيا في ان يصلح وصفه حدا اوسط
ما لم يستكمل شرائط علية وقد اشار الى شرائط العلية فيما بعد هذا الكلام وهي ان يكون العلة
قريبة العلة كاملة اي وافية بالاكبر واحترز بالاخير عن نحو كل انسان حساس وكل
حساس حيوان قوله فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه
برهان انقل الشيخ وان صرح بما نقله لكنه قد صرح في الفصل الثاني لهذا الفصل بانه
لا سبب لنسبة محمول الى موضوعه فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يبين البتة بيانا يقينيا لوجه
لوجه قياسي وهذا بظاهره يناقض ما ذكره هناك فلينظر فيه ويمكن اذا لا تناقض بتقييد
ان بيان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه قياس مطرد بوجه قياسي اي لا على يكون قياس
مبين لهذا القسم ووجدان بيان بعض جزئيات هذا القسم لا بوجه قياسي يكون في علة لبيان
هذا القسم في طبعه فالبيان ما لنسبة محموله الى موضوعه سبب قياس مطرد في جميع افراده وهو ان
نعلم من سببه وليس لبيان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه قياس مطرد في جميع جزئياته ولا

ثاني في ذلك ان يصح بيان بعض جزئياته بيانا لا يحوي في بيانها قوله والمؤلف علة
لوجود ذي المؤلف الجسم فيه قيل فان قلت لا نسلم ذلك بل نقول العلة كونه مؤلفا معلول
لكونه ذا مؤلف او هما معا فان المؤلف نسبة الى المؤلف وكذا كونه ذا المؤلف وتقدم احدهما
على الاخر غير بين قلت المراد بالمؤلف كونه ذا اجزاء وذي المؤلف المحتاج الى المؤلف ولا
شك ان علة الاحتياج الى المؤلف هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم
يحتج اليه وليس المراد بالمؤلف المفهوم المضايف للمؤلف اذ لا يمكن الاستدلال به على
كونه ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بكونه ذا زوج على انه زوج وبالعكس لانهما معا وقد
صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل انه قال واعلم ان توسط المضاف قليل الجدوى في
العلوم بل نفس علمك بانه زوج هو علمك بان له زوجا ويشتمل على علمك بذلك
فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى فان لم يكن كذلك بل حيث جهل انا ان هو
سيبين ان له اخا او يشتمل على علمك بما تصورت نفس قولك تتمة قوله وامثال هذه الا | شيئا
اولى ان لا تسمى قياسا فضلا عن ان يكون براهين وعلى المراد الشيخ في المثال المذكور ما ذكرنا
وفيه بحث اما في السؤال فلان المؤلف والمؤلف متضايفان فيكونان معا في المرتبة وذي
المؤلف متاخر عن المؤلف تأخر الكل عن الجزء فلا يكون مقدما على المؤلف الذي هو في مرتبته
حريته ولا يكون في مرتبته ايضا فيمتنع ان يكون علة له او يكونان معا في المرتبة واما
في الجواب فلان ما اضيف اليه لفظ ذي لا يلزم ان يكون علة لما قبله كيف ومن الجائز ان
يقال العلة ذو معلول فاذن لا يكون ذو المؤلف دالا على المحتاج اليه وكيف يجوز ارادته
عنه بلا قرينة صارفة عن معناه الحقيقي واما ما نقله عن الشيخ من ان توسط المضاف قليل
الجدوى في العلوم فلا يفيد التمشية كما في مبحثنا هذا قوله ومثله المصنف في شرحه
بقولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف هذا المثال غير مطابق للمقصود لان الاكبر
فيه بالحقيقة له مؤلف وهو معلول المؤلف كما بينه الشيخ في برهان
كتاب التحصيل مثال ما الحد فيه كان الاوسط معلولا للاكبر ولكنه يكون علة لوجود
الاكبر في الاصغر كقولك زيد انسان وكل انسان حيوان لان الحيوان او لا محمول على الانسان

ثم على تقدير قبوله لانم ان الاكبر في الحقيقة له مولف بل الاكبر هو المولف كما ذكر ولذلك غير العبارة
الى قوله ولكل مولف مولف فالحد الاوسط هو المولف بفتح اللام وقد يكرر سو بزيادة حرف اللام
والمحمول عليه مع هذه الزيادة المولف بكسر اللام فاذا اسقطنا المكرر تعدى الحكم بالاكبر الى
الاصغر بواسطة حرف اللام فيكون القضية حقيقة قولنا لكل جسم مولف ولانم ان الحد الاوسط
يجب تكرره من غير زيادة ونقصان بل يكرر بالزيادة والنقصان لاجل ما الزيادة تم المنفصل مثال الانتاج
الزيادة ما مر ومثال النقصان زيد اخو عمرو وعمرو ابن البلد فزيد اخو ابن البلد وكذا آ مساو
لب وب مساو لج ينتج ا مساوي لج وانتاج مثل ما ذكرنا مطرد في جميع المواد
وهذا وان كان مخالفا للمشهور لكن قد حققه بعض الائمة العلامة الطوسي وصنف فيه
رسالة وفيه بحث اما اولا فلان المحذور الذي قرره وهو عدم مطابقة المثال للمثل له
واقع على هذا التقدير ايضا اذ الاكبر وهو المولف على هذا التقدير ليس ثابتا للعالم
فكيف يكون الوسط علة لثبوته له واما ثانيا فلان القوم قد جزموا وجوب تكرر الوسط
في القياس بلا ريب وصحح مشهوره لا ينبغي ان يشك فيه فان اراد منع وجوب تكرر الوسط على هذه
الدلائل فليرجع الى الكتب المنطقية فانها مدونة فيها تفصيلا وان اراد اثبات قياس مغاير
لما اثبته القوم لا يكون الوسط فيه مكررا ولا اثبت ذلك منع وجوب تكرر الوسط على ان حرره وبين
انتاجه بوجه كلي ولا يكفي في ذلك اراءه الانتاج في بعض الامثلة لاحتمال ان يكون بعض آخر
لا يكون كذلك ثم بعد ذلك لا يتوجه حمل كلام القوم عليها الا اذا اثبتا انهم عبروا بهذا القياس وليس
حيث قوله عليه عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج عن مراد الخارج
كانتفع طرفا الموجود ينتفع طرفا للعدم ومرجع العلية لما احقية بما كما عرفت ومن الجائز ان يكون
احد الامرين احق بالانعدام في الخارج من الآخر فهذا اتصاف الشي بالعلية في الخارج فرع تحققه
فيه ان اراد بالتحقق الوجود فقط الاولى ان انعدام المانع والعلة في الخارج قد يكون علة وم
ان اراد بالتحقق في الخارج الوقوع فيه سواء كان الواقع موجودا او معدوما وعدم العلة وعدم
المعلول معدومان فيه فيكونان واقعين هناك من حيث الانعدام فان قلت اذا كان انعدام
العلة في الخارج متصفا بالعلية فيه يلزم وجوده هناك لان ثبوت شي لآخر فرع لثبوت المثبت له

كما سبق ولا معنى للثبوت الا الوجود قلت ما سبق ان ثبوت الصفة الوجودية فرع على ثبوت
المثبت له وليس لعدم العلة صفة وجودية فيه بل هو بحيث اذا لاحظ العقل بينه وبين عدم
المعلول حكم باستناد عدم المعلول اليه ومرجع هذه الحيثية الى مضمون قضية شرطية ولا يلزم من
صدقه وجود ذي الحيثية فتامل قوله في قول الشارح علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن
ان يكون في الخارج اي لا يمكن ان يكون عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج وذلك لا يكون
فلا تتوجه المناقشة فيما ذكره في معرض التنبيه حيث قال لان اتصاف الشي بالعلية في الخارج فرع
تحققه فيه بان الاعدام قد تكون عللا للموجودات في الخارج كعدم المعد وارتفاع الموانع على
انه يمكن ان يكون مراده بالعلية العلية الفاعلية اذ لو كان عدم العلة علة لوجود عدم المعلول
في الخارج لكان علة فاعلية له لاستغنا المعلول عن غيره ولا يمكن ان يكون غير الفاعل كذلك
فتندفع المناقشة وفيه بحث اما في التفسير فلان الكلام في علية عدم العلة لانعدام المعلول لا في
عليته لوجود عدم المعلول كما فسره ثم دعوى الضرورة انكار في امتناع علية عدم العلة لوجود عدم
المعلول فيه لكن الانزاع لا حد فيه اذ لا يقول احد بان انعدام العلة في الخارج علة لان يوجد
عدم المعلول في الذهن او في الخارج وان كان في امتناع عليته لانعدام المعلول في الخارج
فغير مسموع اذ العقل كما يحكم بانه وجد العلة في الخارج فوجد المعلول فيه ويستدل
بذلك على ان عليه وجود العلة لوجود المعلول في الخارج كذلك يحكم بانه عدم العلة في الخارج
فعدم المعلول فيه ويصح ان يستدل بذلك على ان علية انعدام العلة لانعدام المعلول في الخارج
ولا يندفع المنع بحمل العلة على الفاعل لاحتمال ان يكون فاعل عدم عدمها ومن شغف ذلك فعليه البيان
قوله من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه فان قلت هذا التفسير بظاهره يقتضي ان لا يكون
شي من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية فرع لحصولها
بلا ريبة فاللوازم التي لا يكون لوجود الماهية مدخل فيها لا يكون موجودة قطعا قلت الظاهر ان
لوازم الماهية امور عقلية انتزاعية يكون عروضها للماهية بحسب الاعتبار الذهني كما مر من الاشارة
اليه لا انها امور موجودة مع الماهية بالفعل في الماهية يقتضي حصولها معها بضرب من القوة فعليته
لو كانت قائما يكون من اسباب اخرى فيل في تفسير قول الشارح من غير ان يكون لاحد الوجودين

مدخل فيه اي لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان لوجود ما مطلقا مدخل ضرورة انها
ما لم يوجد لها من الوجود لم يثبت لها شي وهذا امر معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات ومع
هذا توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شي من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل
لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية فرع لحصولها فاجاب بان الماهية مستلزمة لحصول لوازمها
معها بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب اخرى وكانه حسب ان لازم الماهية ما لا مدخل فيه لوجودها
اصلا وليت شعري هذا ان يكون لازم الماهية ما ظنوه كيف يلزم عدم حصول اللوازم
اذ اللازم على هذا التقدير ايضا عدم حصولها بالفعل ما لم تحصل الماهية لا عدم حصولها بالفعل
مطلقا ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض لوازم الماهية لان الماهية تستلزم الاتصاف بها بالقوة
وفيه بحث من وجوه منها ان كلام المحشي على تقدير التفسير المذكور حيث قال يلزم على هذا التفسير
ان لا يكون شي من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل وغاية ما ذكره هذا القائل انه لو فسر لوازم
الماهية بتفسير آخر مذكور في المختصرات لم يلزم ان لا يكون امورا حاصلة بالفعل وحاول بذلك رد
كلام المحشي حيث قال مع ذلك توهم بعض ورد هذا بذلك غير موجه اذ لا نسلم في منعها على
ان التفسير المذكور في المختصرات منطو فيه لخروج الوجود المطلق المراد عنه فان وجود الماهية
ليس معللا بنفسه ولان لوازم الماهية انما تكون معللة لوجودها لو كانت امورا حاصلة بالفعل معها
في نفس الامر اذا كانت امورا انتزاعية عارضة لها بحسب الاعتبار الذهني بالمعنى الذي حررناه لا بحسب نفس
الامر فالظاهر ان ليس لوجود الماهية مدخل فيها اذ الماهية بهذا الاعتبار ماخوذة بذاتها مجردة عن
الوجود والعدم لكن الظاهر من كلام غيره ان لوازم الماهية من الامور العقلية الانتزاعية فاختلاف
التفسير مبني على هذين الاحتمالين لا ان مؤداهما واحد كما حسبه هذا القائل ومنها ان المحشي لم
يحكم بعدم فعلية لوازم الماهية مطلقا كما حسبه بل حكم بانها ليست حاصلة بالفعل من الماهية
على تقدير ان لا يكون لوجود الماهية مدخل فيها وفعليتها انما تكون من اسباب اخرى وذلك ظاهر فان
الماهية لما لم يكن بعينها حاصلة الا بالموجد فما هو مقتضاه ايضا لا يكون حاصلا بالفعل
الا به فاذن يكون حصولها بالفعل من سبب آخر وان كان حاصلا عند حصول الماهية ومنها
ان الانم ان جوابه يقتضي ان يكون العارض لازما وانما يقتضيه ذلك لو كان ما ذكره فيه تعريفا

للازم وليس كذلك بل هو حكم من احكامه ومن الجائز ان يكون اللوازم والعوارض مشتركين في بعض الاحكام
قوله وعدم العلة بالقياس الى عدم المعلول من هذا القبيل لا خفا في ان عدم العلة في
محصل في الذهن بان يتصور وقد يحصل بان يصدق بانها معدومة وليس شي منها يستلزم
لحصول عدم المعلول فيه نعم اذا كان الثاني مقرونا بالتصديق بالعلية لكان مستلزما للتصديق
بان المعلول معدوم فلا يكون علية عدم العلة من لوازم ماهيته قيل لا يخفى ان لازم الماهية
ما يمتنع انفكاكه عن الماهية في الوجود مطلقا بمعنى ان يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم
ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا ترى ان الزوجية لازم للماهية
الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقلها وكذا تساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة الى المثلث فاندفع
ما توهمه بعض الفضلاء من ان علية عدم العلة ليس من لوازم ماهيته لانه قد يتصور عدم العلة
وقد يصدق بعدمها ولا يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول الا اذا كان الثاني مقرونا بالتصديق
بالعلية ومنشؤه عدم اتقان معنى لازم الماهية فانه كما اشير اليه ما لا ينفك الماهية في وجودها
عن الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا بذلك الوجود اولا كما ان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا
تنفك الماهية في وجودها الخارجي عن الاتصاف به سواء كان موجودا في الخارج اولا كالتناهي
والانقطاع فانهما لازمان للجسم بحسب الوجود الخارجي مع عدم وجودهما فيه وفيه بحث اذ محصل
الايراد ان علية عدم العلة لعدم المعلول لو كانت لازمة لماهيته فاذا وجد عدم العلة في الذهن
كان متصفا بالعلية لعدم المعلول هناك وذلك مستلزم لتحقق عدم المعلول فيه والا لزم تخلف المعلول عن
العلة المتصفة بالعلية لكن قد يوجد عدم العلة في الذهن تصورا او تصديقا بدون عدم المعلول
فلا تكون عليته لازمة لماهيته ولا يندفع ذلك بما ذكر من ان المعنى بلازم الماهية ما يمتنع وجودها
بدون الاتصاف به بل يتقوى به السؤال وحيث يصح ان يجعل ذلك دليلا على الملازمة
المذكورة فيه ولا يلزم من كون الزوجية لازما لماهية الاربعة ولا من كون التساوي للقائمتين لازما
لماهية المثلث ان يكون علية عدم المعلول لازما لماهية عدم العلة فلا يدفع ما ذكر وما
نسب الى الفاضل المذكور من انه قد يتصور عدم العلة وقد يصدق بعدمها ولا يلزم في الصورتين
العلم بعدم المعلول وارد عليه ان العلم بلازم الماهية غير لازم فرية بلا مرية فانه قال عدم

العلة قد تحصل في الذهن بان يتصور وقد تحصل بان يصدق بانها معدومة ولیس شيء منهما مستلزما لحصول عدم المعلول فيه ولم يقل مستلزما لحصول العلم بعدم المعلول وهذا الكلام يصرح
بدل على انه قد تحصل عدم العلة في الذهن بان يتصور وليس ذلك مستلزما لحصول عدم المعلول في الذهن وهذا الدعوى ظ جدا اذ لا يدعي عاقل انه كلما تصور عدم العلة يحصل عدم المعلول
في الذهن وكذلك الحال اذا حصل عدم العلة بان تصدق بانها معدومة وبدون التصديق بالعلية
واستدلال الفاضل المذكور على ان عدم المعلول ليس من لوازم عدم العلة مبني على انفكاك هذا
عن ذاك لا انه مبني على انفكاك العلم بالمعلول عن العلم بالعلة كما نقله عنه وكم بينهما
قوله والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ العلية في نفس ذات العلة فيه اطلاق
الخارج على هذا المعنى بل اطلاق نفس الامر على هذا المعنى غير متعارف اصلا فضلا عن كونه
كثيرا شائعا فان اتصاف الماهية بلوازم الوجود الخارجي وكذا بلوازم الوجود الذهني اتصاف
بحسب نفس الامر باتفاق العقلاء فيبطل ما قاله في توجيه كلام المتن والوجه في الجواب ان
الفرق ان نفس عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول بالذات ووجوده في الذهن شرط الاتصاف
بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير متصف بالتقدم على عدم العلة بالذات بل انما يتصف
بالذات وجوده في الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة في الذهن فان العقل يحكم بالترتب هنا
بين العدمين فيقول عدم العلة فعدم المعلول وههنا بالترتب بين وجود العدمين في الذهن فيقول
وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالوجود الذهني في الاول شرط للاتصاف
بالتقدم وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح ان يقال عدم المعلول فعدم العلة وعلى
هذا المعنى قول المص وان جاز في الذهن انه يجوز ان يكون عدم المعلول علة لعدم العلة بحسب الاتصاف
بالوجود الذهني اعني ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني علة لاتصاف الثاني به كما سبق ويمكن
ان يقال ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده في نفس الامر من غير ملاحظة
انه وجوده فيه لا يكون الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود
وتقدم المعلول على عدم العلة من حيث خصوص الوجود الذهني فقط فظهر الفرق ويمكن توجيه
كلام الشرح بذلك بان يقال ما يكون عليه باعتبار الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص

الوجود الذهني انما يكون منشأ العلية في نفس ذات العلة فيكون قول الشارح والمراد بالعلة
في نفس الامر الخ من قبيل التفسير باللازم للتعيين ولا يكون غرضه تفسير نفس الامر بهذا المعنى وفيه
نظر لان المقدمة المذكورة ممنوعة وبعد ذلك في كلامه كدر لانه جعل علية عدم المعلول
بالنسبة الى عدم العلة من لوازم الوجود الذهني لعدم المعلول وذلك يقتضي ان يكون الموصوف
بالعلية نفس عدم المعلول لا ان يكون الموصوف بها وجوده الذهني فان لوازم الوجود
ما تتصف بها الماهية نفسها بشرط وجودها في الذهن كالكلية والجزئية مثلا لانها صفة
للوجود الذهني وليس الامر في عدم المعلول كذلك عنده كما صرح به في اخر المبحث وح يضيع تفصيل
اللوازم في هذا المقام وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكر من الفرق وحمل الكون
في كلام الشرح على ان حكم العقل بانه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة
فيه يكون دالا على وجود عدم المعلول لوجود عدم العلة وتقدم وجوده على وجوده
لا على عدم المعلول لعدم العلة وتقدمه عليه وهو غير المراد اذ الحكم المذكور
يدل على علية الموجود للموجود وتقدمه عليه لا على علة وجوده لوجوده وتقدم الوجود على
الوجود الا يرى ان حكم العقل بانه وجد العلة فوجد المعلول يدل على علية العلة
للمعلول وتقدمه عليه لا على علية وجود العلة لوجود المعلول والسر في ذلك
ان قولك وجد يدل على تحقق الموجود لا على تحقق الوجود فانه امر عقلي انتزاعي كما حقق
في موضعه واما ثانيا فلان ما اورد على توجيه الشرح من ان اطلاق الخارج على
هذا المعنى غير متعارف يرد على توجيهه ايض وهو ظ واما ثالثا فلان ما ادعاه
من ان عدم العلة لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود على عدم
المعلول دون العكس في حيز المنع فان ذلك غير بين ولا مبين واما رابعا فلان قوله
وجوده في الذهن شرط الاتصاف غير مسلم اذ لو كان الوجود الذهني لعدم العلة شرطا
لاتصافه بالعلية لعدم المعلول كما حسبه فاذا لم يوجد عدم العلة في الذهن
لم يكن متصفا بالعلية وح يبقى عدم المعلول بلا سبب وهو باطل لاحتياج كل واحد

من طرفي وجود الممكن وعدمه الى سبب كما حقق في موضعه قوله يحتاج الى تكلف الخ
قيل اطلاق الوجود والعدم على الثبوت والسلب غير عزيز ثم حمله على مسئلة مشهورة في علم
المنطق اولى من حمله على غيرها مما لا جدوى فيه بعد بيانها ولا تعارف البحث عنها لان المص ذكر كثيرا
من المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب كالمواد الثلث ومباحث الجنس والفصل
وغيرها وفيه بحث اذ للشارح ان يقول حمل الوجود والعدم على الكلي والسلب لم يكن
ملايما للمبحث فان البحث ههنا عن الوجود والعدم بمعناهما المتبادر منهما واذا حمل على
التحقق والانتفاء كما فعله الشارح كان اشارة الى مسئلة تبيينه محتاج الى البيان ملايمة
للمبحث ولو حمل على الايجاب والسلب كما فعله سائر الشراح كان اشارة الى مسئلة مبينة
في المنطق غير مناسبة للمبحث والاول اولى وجدوى المسئلتين متقاربتين كما لا يخفى قوله
وجود الشيء اما ان يكون لذلك الشيء اولا فيه ان المتبادر من قوله اولا ان لا يكون الوجود
لغير ذلك الشيء لكونه به وهذا ممتنع كما حقق في موضعه والاولى ان يقال وجود الشيء اما ان
يكون معللا بسببه اولا والثاني الغني والاول المحتاج قوله المص واذا حمل الوجود او جعل رابطة في هذا
الكلام اشارة الى ان حمله وهو المعنى الاسمي المستقل بالمفهومية والمعنى الحرفي الغير المستقل
بالمفهومية واحد بحسب الذات فان المعنى الواحد كالوجود اذا لوحظ كان معنى اسميا مستقلا بالمفهومية
واذا جعل رابطا بين المحمول والموضوع ومرآة لتعرف حالهما كان معنى حرفيا غير مستقل وظ عبارة
الشرح يدل على انهما متغايران بالذات والاولى الحمل على اوائل الكتاب قيل قد حكم بان ما
سماه فاين حمله يستفاد من كلام المتن وبان ظ عبارة الشرح خلافه وكلا الحكمين ممنوع اما
الاول فلان حمل الوجود وجعله رابطة لا يدل على ان الوجود في الحالين بمعنى واحد بالذات لان
طبيعة عامة واذا انتسب الى الطبيعة العامة فقد يكون احد الحالين باعتبار قسم منه
والاخر باعتبار قسم اخر له كحمل الحيوان قد يكون صاهلا وقد يكون ناطقا والكم
قد يكون متصلا وقد يكون منفصلا الى غير ذلك من الامثلة واما الثاني فلان قول الشارح الوجود

على قسمين يدل على ان القسم الثاني الذي هو وجود الشيء لغيره يكون رابطة فهذا المعنى
قد لوحظ اولا على وجه الاستقلال وعبر عنه بالاسم وحكم عليه ثانيا بانه يكون رابطة فظهر
من ذلك ان المعنى الواحد بالذات قد يكون معنى حرفيا وقد يكون معنى اسميا وذلك ما ادعى انه يستنبط
من كلام المتن وفيه بحث اذ التحقيق في ان حمل الوجود وجعله رابطة حكمان متعلقان بمفهوم الوجود
لا بافراده وهذا المفهوم معنى واحد اذا فاذا حصل ثان محمولة وثانية رابطة ظهر انهما واحد
بالذات بخلاف الصاهل والناطق فانهما متعلقان بافراد الحيوان وهي امور كثيرة بعضها
صاهل وبعضها ناطق فلا يصح قياس هذا على ذاك وكذا الاعراض وانما متعلقان
بافراد الاسم لا بمفهومه وذلك ظ ولا يرى ان مفهوم وجود الشيء لغيره ليس نفس الرابطة
ملاحظا على وجه الاستقلال بل هو مفهوم مركب يصدق على الرابطة ويمتنع ان يكون
نفسه رابطة كما ان مفهوم ما يدل على معنى في غيره يصدق على الحرف ويمتنع ان يكون نفسه
حرفا بل يمتنع ان يكون كلمة ولا يلزم من ذلك ان يكونا متحدين بالذات فلا المعنى بالاتحاد بالذات ان يكون
هناك معنى واحد كالوجود يصدق عليه تارة انه اسم وتارة اخرى انه رابطة وليس مفهوم وجود
الشيء لغيره ولا ما صدق هو عليه من هذا القبيل اما مفهومه فلا يصدق عليه الاسم ولا الرابطة
واما ما صدق هو عليه فقد يصدق عليه الرابطة ولا يصدق عليه الاسم قوله وتلك
الرابطة اما الوجود ان اراد بالرابطة النسبة المتصورة بين الموضوع والمحمول في جميع
القضايا حال الاذعان او الشك فيها وهي النسبة الحكمية المسماة بنسبة بين بين فلا نسلم
انها الوجود بل هي الاتحاد الملاحظ بين الطرفين وتلحظ بينهما حال الاذعان والشك ايضا
فانك تدعي بان هذا ذاك وهو اتحادهما او ليس هذا ذاك وهو سلب اتحادهما وتشك في
انه هل هذا ذاك ام لا وهو التردد في اتحادهما وان اراد بها ما يربط المحمول بالموضوع سوى
النسبة المسماة بين بين فلا نسلم انها الوجود او العدم لكن تختص بالهيئة المركبة دون
البسيطة اذ لا بد فيها بعد تصور الموضوع والمحمول المربوطين بالاتحاد وهو النسبة الحكمية
من اعتبار الوجود او العدم فيما بينهما ليحصل الاذعان او الشك فيه بخلاف الهيئة البسيطة
اذ يكفي في الاذعان او الشك فيها تصور الطرفين مربوطا بالاتحاد على الوجه المذكور

يحتاج ذلك الى اعتبار الوجود او العدم فيما بين طرفيها مثلا اذا قلنا بالفارسية في الهلية البسيطة زيد هست زيد نيست وفي المركبة زيد نويسنده است زيد نويسنده نيست فلم يعتبر في الهلية البسيطة سوى الطرفين المربوطين بالاتحاد امرا اخر في الاذعان واعتبرت في المركبة سوى ما ذكر الوجود والعدم ولذلك سميت الاولى بسيطة والثانية مركبة واذا كان ذلك مختصا بالمركبة فلا نم ان المحمول الذي هو الوجود اذا نسب الى الموضوع لا بد له من رابطة هي الوجود بل رابطة الى الموضوع هو الاتحاد ولا احتياج الى ضميمة هناك فلو طرح المص من البين ذكر كون الوجود محمولا اوهم ان اذا جعل الوجود رابطا تخرج الهيئة البسيطة مما اتى ما ذكره قوله وعلى التقديرين انما يكون النسبة سلبية فيلزم في الحاشية اما على التقدير الثاني فقط واما على التقدير الاول فلما ذكره بعض المحققين من انه اذا حكم على امر بانتفائه لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بانتفائه يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب في هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع ولا ثبوته اقول من البين انه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي ع وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذا قيد بقيد صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير الثاني انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها لا من اعتبارها موجبة غاية الامر انها تكون كاذبة وكذبها لا يخل بالمقصود ههنا وهو ثبوت احدى المواد بحسب نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون المادة حينئذ الامتناع وفي حاشية اخرى منقولة عن الشارح في هذا المقام واما على التقدير الاول فلما سيأتي من ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما يربطه بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما اخر سواه واذا كان العدم محمولا من غير رابطة يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية اقول فيه ما سيأتي على ان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه كيف ولا يصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على انه لك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فيصير المآل الى ان

العدم ليس

لیس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو بيان كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان اي مفهوم قيس الى مفهوم اخر فللعقل الحكم بينهما بسلب او ايجاب والعدم من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم اخر جاز الحكم بسلبه عنه او ايجابه فتأمل وفيه بحث اما اولا فلان قوله اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم غير مسلم وقوله اذ ليس معناه سلب العدم ممنوع لم لا يجوز ان يكون معناه نفيا فان نفي الشيء عن الشيء هو معنى الهيئة المركبة السالبة لا الهيئة البسيطة فان معناه سلب شيء عن شيء واما ثانيا فلان فيما يأتي من كلامه ما يشعر بان الكلام في ان معناه في نفسه واما ثالثا فلان الشارح لم يرد بقوله يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه ان معنى زيد معدوم مثلا سلب زيد عن نفسه حتى يكون في قوة قولنا زيد ليس بزيد اذ لا يفهم هذا المعنى من زيد معدوم اصلا كما لا يخفى بل اراد ان معناه سلب الموضوع في نفسه لا سلب شيء عنه كما في زيد ليس بقائم وكلب الشيء في نفسه انتفاؤه لا انه مغاير له واما رابعا فلانه ان اراد بقوله اي مفهوم مراد قيس الى مفهوم اخر فللعقل ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب الا انه قد يحكم بينهما بذلك حتى يكون الوجود او العدم رابطا بين طرفيه لكن الكلام في ان يكون العدم محمولا او لا يكون الوجود ولا العدم رابطا بين الطرفين حتى يكون الهيئة بسيطة والرابطة بينهما لا يكون سوى النسبة الحكمية التي هي الاتحاد الملاحظ بين الطرفين وان اراد له ان يحكم بينهما بذلك من غير ان يكون الوجود او العدم رابطا بين الطرفين بمجرد ملاحظة الطرفين والنسبة الحكمية ضرورة ان هذا مختص بمفهوم الوجود او العدم وحمل ما سواهما لا بد له من جعل الوجود او العدم رابطة كما ذهب اليه القوم وتشهد له الفطرة السليمة ايضا قوله فالاولى ان يطرح من البين قيد كان المص انما ذكره رفعا لتوهم من توهم ان المعاني المذكورة ههنا غير الكيفيات المذكورة في المنطق فصرح بانها بعينها هي معتبرة في مفهوم الوجود وفيه بحث اذ ليس لهذا التوهم وجه وجيه وعلى تقدير وقوعه فلا خفاء في اندفاع وقوع الوجود محمولا فكيف يندفع به ولو طرح المص محمولية الوجود والعدم بين طرح الهيئة البسيطة كما ذكرنا فلا بد لذكرها قوله الا ان يقال قيل لا يشك من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابطة او لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة الحكمية وادعاء وقوعها او لا وقوعها ومن ادراك النسبة او انتفائها على وجه الاذعان على اختلاف رأيي القدماء والمحدثين والفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم تشهد الفطرة السليمة بفساده ولهذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بان الحكم

كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية والسلبية والمتأخرون بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم وقولك اذا تصورت زيدا ومفهوم الوجود لا يكفي هذا القدر في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما ما يشهد به قول القوم زيد هست بدون ذكر الرابط يمتنع اصلا كيف وعدم الذكر لا يدل على الانتفاء مع انهم يقولون زيد موجود است زيد موجود نيست وفي اللغة العربية وغيرها من اللغات التي تشعر بانها لا فرق بين الوجود وغيره في هذا كلام مع ان الحقائق لا تستفاد من الاطلاقات العرفية ومن تتبع امثال هذا في بطون الاوراق فقد يكون اضحوكة للناظرين واعجوبة للعابرين وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان كل قضية لا بد فيها من النسبة الحكمية المسماة بنسبة بين بين وهي الاتحاد الملاحظ بين الموضوع والمحمول رابطا بينهما كما مر انفا انما الكلام في ان الهلية المركبة لا يكفي فيها النسبة الحكمية بل لا بد ان ينضم اليها الوجود او العدم ويجعل كل منهما رابطة بين موضوعها ومحمولها والتركيب بالرابطة سميت هلية مركبة وهو قد حسب ان الوجود والعدم الذي اعتبره المص والشارح في الهلية المركبة دون البسيطة هو النسبة الحكمية وليس كذلك اذ لو كانت النسبة الحكمية في السالبة هو العدم لما صح ما ذهبوا اليه من ان الحكم في القضية السالبة بان النسبة ليست بواقعة ومن ان النسبة الحكمية في جميع القضايا ثبوتية ولو حكم كون الهلية المركبة ملاحظة النسبة الحكمية التي هي الاتحاد بين طرفيها كما فاد من قبل كل بعض بقيام زيد مثلا بلا اعتبار الوجود بين الطرفين كما انه لا يدعي وجود من غير اعتبار الوجود بين الطرفين والوجدان الصحيح حاكم بامتناع ذلك وجواز هذا فهذا القائل قد خالف الفضلاء في هذا المقام دراية وكتابة اما الدراية فلعدم التمييز بين النسبة الحكمية والضميمة المعتبرة في الهلية المركبة دون البسيطة ومن ثم اشكل عليه وجه كون مثل قولك زيد معدوم سالبة كما ذهب اليه القوم وحسبه موجبة كما سيتولاه واما الكتابة فلانه كتب في كتابه ما هو اضحوكة الناظرين واعجوبة العابرين ولم يوجد امثال ذلك في زبر الاولين وصحف الاخرين وقوله وعدم الذكر لا يدل على الانتفاء انما ينفع لو استدل بمجرد عدم ذكره في الكلام اما اذا استدل باستقصاء الكلام عنه مطلقا حتى لا يكون معتبرا في اللفظ والمعنى فلا ينفعه كما لا يخفى واما ما نقله عنهم من قولهم زيد موجود است فلعله ادلة بنى على ان الموجود لما لم يكن من لغتهم قاسوه على نظائره من المعلوم والمضروب والمنصور وغيرها فيذكرون لفظ است معه كما يذكرون مع نظائره لا نظرا الى معناه ولهذا لا تكلم بلغتهم لا يذكرون ذلك اصلا واما عدم الفرق في الحقيقة من الاطلاقات العرفية فغير مراد القوم فقد صرحوا في باب القضايا بان كثيرا منها مأخوذة من عرف الجمهور قوله يلزم ان لا تخالف المادة الجهة

الطلقيه
العضية
حزين

انما يلزم ذلك لو اراد المص بما ذكره تعريف الجهة وليس كذلك اذ الظاهر انه اراد بيان احوال المواد الثلث ومن جملتها الجهات في التعقل كما هو المتبادر من عبارته فلذلك قال وجهات في التعقل قيل الظاهر انه اراد التفسير اذ المقام يقتضي ذلك فانه لم يفسره قبل ذلك فالمناسب ان يفسره اولا ثم يبين احكامه وما سيأتي من ادعاء صريح في التفسير حيث قال واذا استعمل شيء من هذه المواد في القضايا سمي جهة وفيه بحث اذ مقام بحث الجهة هو المنطق لا ههنا والمص بين ههنا احكام المواد ومن جملتها الجهات في التعقل فلذلك ذكره ولا يبين احكام الجهات حتى يبين ما سيأتي اولا وما سيأتي قدر عن عبارته ذكر في المنطق وهو مقام بيان احوال الجهات والمناسب لذلك تفسيرها ثم لما كان المتبادر من عبارته ما سنذكره فلا باعث على ان يصرف عن المتبادر ويحمل على التفسير ليتوجه عليه ايراد الشارح ثم قيل القائل ان يقول لا يلزم من عبارة المص عدم اختلافهما لان الشيء قد تعقل بصورة غير مطابقة له في حيز مطابقه وقد تعقل بصورة غير مطابقة له وفيه بحث اذ تعقل الشيء بصورة غير مطابقة له في حيز المنع فانهم قد صرحوا بان مباين الشيء لا يجوز ان يكون الة لملاحظته قوله حيث اثبت المادة في القضية السلبية ان اراد المص ان اثبت المادة بحسب النسبة السلبية ثم اذا دلالة لكلامه على ذلك وان اراد انه ثبت في القضية السالبة لكن ذلك لا يخالف رأي القدماء فانهم اثبتوا المادة في القضايا مطلقا لكن بحسب النسبة الثبوتية حتى يكون مادة قولنا لا شيء من الانسان بحيوان وان كانت النسبة سلبية ممتنعة هي الوجوب لان الحيوان اذا نسب الى الانسان ايجابا كان واجب الثبوت له قال بهمنيار في منطق كتاب التحصيل ان القضايا مواد فانه لا يخلو المحمول سواء كان موجبا او سالبا من نسبة الى الموضوع نسبة الضرورة في الوجود كقولك الانسان حيوان او الضرورة في اللاوجود اعني ضرورة العدم وهو الممتنع كقولك الانسان جماد او نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده ولا عدمه مثل الكتابة للانسان في قولك الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب فجميع القضايا اما واجب او ممكن او ممتنع واذا استعمل شيء من هذه المواد في القضايا سمي جهة وتناسب معناها معنى المادة الا ان بينهما فرقا اما اولا فانه قد تكون مادة بحسب الامر نفسه وجهة بحسب القول لانك اذا قلت زيد يجب ان يكون كاتبا كانت الجهة هي الوجوب والمادة الامكان ولما بينا فلان المادة معتبرة بحسب الرابطة الموجبة قوله والجواب انه ان اراد كون اللام من قبيل العلاعراض المتكلم لا يطلقون عليها الواجب لطافة وكيد لاجل ان معناه في اصطلاحهم ما اختص الوجود في نفسه فانهم

اذا اطلقوا الواجب بالذات لم يريدوا به الا ذلك المعنى واذا ارادوا غيره قيدوه وذلك اما بكونه حقيقة عرفية ولا نص في ذلك محة الاطلاق على المعنى له لا عرفا لم يكن متعارفا بينهم الا عند القرينة نعم يرد عليه ان اللفظ قد يشتهر في بعض افراده بحيث يتبادر عند الاطلاق من غير ان يصير مجازا في غيره كما قيل في الوجود حيث اشتهر في الخارجي مع انهم يقسمونه الى الذهني وفيه تامل والامر في ذلك هين وفيه بحث اذ نعدهذا النظر ومعنى غني عن البيان قال بعض الفضلاء على قول صاحب المواقف لكانت لوازم المهية واجبة فان قلت ان اراد كونها واجبة الوجود لذواتها فالملازمة مم وان اراد كونها واجبة لذوات المهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للمهيات نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وهو ليس بمحال قلت نختار الثاني ونقول اراد بقوله لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها ان لوازم المهيات يكون من قبيل الواجب الذي نحن بصدده وهو الوجوب الذي بين الشيء ووجوده في نفسه واذا كانت كذلك يلزم ان يكون ملزوما واجبة الوجود ادمعنى وجوب الوجود كون الوجود واجب الثبوت لمعروضه الذي يقتضيه فاذا كان وجوب اللوازم لذوات الملزومات بمعنى وجوب الوجود الذي نحن بصدده يلزم ان يكون ملزوماتها واجبة الوجود ويكون بمعنى وجوب الزوجية للاربعة لذاتها واشار الى ما ذكرنا بقوله وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود ومن نظر في شرح المواقف للمحشي لا يخفى عليه وجه دفع السؤال بما ذكرنا ومن اشتبه عليه بعد النظر لما ذكر الكاتب فقد ضل ضلالا بعيدا وفيه بحث لانه ان اراد بالواجب الذي نحن بصدده وجود الواجب بالذات ويكون لوازم المهية من قبيل ان لوازم المهيات ثابتة لها نظرا الى ذاتها كما ان الوجود ثابت للواجب نظرا الى ذاته فم انها من قبيل قوله واذا كان كذلك يلزم ان يكون ملزوماتها واجبة الوجود وان اراد انها واجبة وجود لوازمها لها فسلم وليس بمحذور وان اراد انها واجب وجودها لها انفسها فغير لازم وان اراد امرا اخر فلا بد من بيانه ليتكلم حاله قوله لا يخ ذات الموضوع اما ان تقتضي تلك النسبة الخ في هذا التقسيم نظر اما اولا فلانه يقتضي انقلاب مادة الضرورة الى الامكان في صور احدها ان حمل الشيء على نفسه ضروري ويلزم بمقتضى هذا التقسيم ان يدخل في قسم الممكن ضرورة ان ذات الشيء لا تقتضي نسبة الى نفسه فيلزم ان يكون مادة مثل قولنا الانسان انسان وزيد زيد هي الامكان وهي الوجوب صرفة

لذات الاربعة وجوب الوجود ٤ م

بل يلزم ان لا يكون الذاتيات مطلقا واجبة الثبوت للشيء بناء على ان ثبوتها له ليس معللا بعلة اصلا كما حقق في موضعه هف والثاني ان البارئ تعالى عند الحكماء كما نص عليه هو الوجود البحت الذي لا مهية له لا الشيء الموجود فلا يصدق عليه تعالى انه تقتضي ان يكون هو الموجود اذ لا شيء هناك وراء الوجود فيلزم ان يكون مادة قولهم البارئ موجود هو الامكان لا الوجوب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ثانيا فلان اقتضاء الممتنع الوجود لنقيض النسبة بعيد جدا الا انه بعيد قطعا فكيف يقتضي هذا التقسيم المطابق لما اشير اليه في الشفاء هناك ان الموضوع اذا اعتبر ذاته من غير التفات الى ما هو غيره فاما ان يجب ان يكون نفس المحمول او يمتنع ذلك او لا هذا ولا ذاك والمادة في الاول هي الوجوب بحسب الذات وفي الثاني الامتناع وفي الثالث الامكان ولا يلزم من ذلك ان يكون الواجب مقتضيا لنسبة المحمول اليه اعني كون المحمول عنه لجواز ان يكون هناك امر واحد كالانسان ولو فصله العقل الى الموضوع والمحمول وقال الانسان انسان لوجب ان يكون عينه من غير ان يكون للانسان اقتضاء للنسبة الى نفسه وقس عليه حال الممتنع فان قلت لا خفاء في ان الموضوع في مادة الوجوب يجب ان يكون عين المحمول واذا لم يكن الموضوع مقتضيا لوجوب كونه عينه فلا بد لذلك من علة اخرى وح اذا اخذ الموضوع بذاته من غير التفات الى تلك العلة لم يلزم ان يكون عين المحمول فلم يكن هناك وجوب بحسب الذات قلت انما يلزم ان يكون للنسبة المحمول الى الموضوع علة ان لو كان النسبة امرا اما فعلا في نفس الامر وليس كذلك لما مر من ان الموضوع والمحمول نفس الامر امر واحد لا نسبة بينهما اصلا وذلك الشيء اذا فصله العقل الى الموضوع والمحمول فقد يجوز ان يتقدم من حيث انه محمول نحو الانسان ضاحك بالفعل وقد لا يجوز ذلك وح قد يستند امتناع انفكاكه عن تلك الحيثية الى شيء اما نفسه نحو الانسان ضاحك بالقوة او غيره نحو العقل الاول موجود وقد لا يستند ذلك الى شيء نحو الانسان انسان والانسان حيوان قيل لا تم انه يدخل في قسم الممكن قوله ضرورة ان الشيء لا يقتضي نسبته الى نفسه قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد باقتضاء الذات انه لا يكون ذلك باقتضاء الغير كما ان قولهم الجوهر قائم بنفسه انه ليس قائما بغيره او يكون المراد بالاقتضاء الاستلزام لا العلية كما في قول المص والعلم التام بالعلية علة للعلم بالمعلول اعترض عليه بالمنع فغير المص الدعوى الى هذه العبارة وفسر العلم التام بالعلم التام

شيا ٢

وجوب ١

الموضوع ٢

يلزم انه

جميع احواله فاول كان من جملة احوال العلة استلزام المعلول كان العلم التام بها مقتضيا للعلم بالمعلول فقد فسر الاقتضاء هنا بالاستلزام وان توهم ان الشيء لا استلزم نسبته الى نفسه وجدنا فيه انه استلزام الغيبة استلزام الحيثية التي هي مطابق تلك النسبة وفيه بحث اما اولا فلانه ارتكاب تجوز بعيد بلا قرينة صارفة عن الحقيقة وهو غير جائز سيما في التعريفات والقرينة وبين ما فاسه عليه ظاهر اذ من البين ان الشيء لا يجوز ان يقوم بنفسه فلا يراد بالعبارة الدالة على ذلك ظاهرها بخلاف اقتضاء الذات للنسبة فان المتبادر منه معنى صحيح فلا تصرف العبارة عنه الا بقرينة صارفة واما ثانيا فلانه لو اريد باقتضاء الذات للنسبة ان لا يكون النسبة باقتضاء الغير لم يكن ذلك منافيا لاقتضاء الذات نقيض النسبة ولم يكن يحمل القسم الرابع مضمحلا بادني التفات على ما نص عليه الشارح واما ثالثا فلان ما نقله عن المص على تقدير ثبوته لا يدل على تغير الاقتضاء بالاستلزام اصلا فان المعلولية ثابتة لحال العلة مطلقا اولا ثم لحالها المخصوص التي هي استلزام المعلول كما ان الحيوانية ثابتة للانسان اولا ثم لزيد فكما ان الانسان علة لثبوت الحيوان لزيد كما نص عليه بهمنيار فيما نقلنا عنه انفا كذلك حال العلة يكون علة لثبوت المعلولية لبعض الحال التي هي الاستلزام المذكور فيكون الاقتضاء بمعنى العلية في كلامه لا بمعنى الاستلزام وعلى تقدير ان يكون المص فسره بالاستلزام فانما يسمع منه ذلك اذ اقام قرينة عليه ولما رابعا فلان الشيء كما لا يستلزم نسبته الى نفسه لا يستلزم حيثية تلك النسبة وهو ظاهر ثم قيل لا تم ان مادة المثال غير الوجوب الذاتي بل مادته الوجوب بشرط الوجود وهو ما يسميه المنطقيون المطلقة الضرورية ويسمون الوجوب الذاتي بالضرورة الازلية ومن البين ان ما ليس بموجود ليس شيئا فزيد ما لم يوجد لا يكون زيدا ووجوده من غيره فلا يكون كون زيد زيدا واجبا بالذات وفيه بحث اذ لو لم يكن مادة المثالين المذكورين هو الضرورة الذاتية لوجب ان يكون مادتهما اما الامتناع الذاتي والامكان الذاتي بمقتضى التقسيم المذكور هناك وكلاهما ضروري البطلان كما لا يخفى قال بعض الفضلاء لا يقال تعريف الواجب والممكن والممتنع بما ذكر يقتضي ان لا يستلزم التركيب الامكان الا انهم استدلوا على عدم تركب الواجب باستلزامه الامكان بناء على ان الواجب ح يكون محتاجا الى جزئه الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير

المراد

ممكن بيان ذلك ان المراد بالغير في قولنا من غير التفات الى غيره الغير الذي هو خارج عن نفس المفهوم الذي التفت اليه لان الالتفات الذي هو جزء المفهوم في تصور المركبات لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم والمفهوم من قوله كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره ان الالتفات الى الغير ينفك عن الالتفات الى المفهوم واذا كان المراد من الغير الغير الخارج يكون الواجب مفهوما اذا التفت اليه من غير التفات الى الخارج عنه يكون مقتضيا لوجوده فيصدق هذا التعريف على المركب من واجبين فرضا وكذا الحال في المركب من الممتنعين كمجموع شريك البارئ والخلاء لانا نقول المراد من الالتفات الى الغير الالتفات اليه مقصودا بالذات ولا شك ان الالتفات الى الجزء ضمن الالتفات الى الكل ليس التفاتا اليه قصدا اصليا وبالذات او نقول لا يلزم من صدق الشرطية امكان الملزوم فلا يلزم من صدق قولنا اذا التفتنا الى المفهوم المركب من غير التفات الى جميع ما هو منه فهو بحيث لا يجب له الوجود والعدم امكان الالتفات الى المفهوم بدون الالتفات الى الجزء لان كون الملزوم من حيث لو صدق صدق التالي وان كان ذلك محالا ولا شبهة في ان الشرطية فيما نحن فيه كذلك ولا يتوهم ان المح جاز ان يستلزم المح فيصدق الشرطية القائلة لو التفت الى المفهوم المركب من غير التفات الى جزئه بحث له الوجود لان ذلك انما يتحقق في المحالين اللذين بينهما علاقة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وفيه بحث اما في السؤال فلانا لا نم ان المراد بالغير هو الغير الخارج عن المفهوم الذي التفت اليه بل هو اعم منه ومن الغير الداخل فيه وما ذكر في بيانه من ان الالتفات الى الذي هو جزء للمفهوم في تصور المركبات لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم غير مم اذ الالتفات الى الكل يستلزم للعلم بالجزء لا للالتفات اليه وقد حققنا ذلك فيما علقناه على حواشي شرح المطالع فيجوز ان يلتفت الى الكل ولا يلتفت الى جزئه اصلا لا اصالة ولا تبعا واذا كان المراد بالغير اعم لم يصدق التعريف على المركب من واجبين واما في الجواب فلانه خصص جوازه باستلزام المح للمح بما يكون بينهما علاقة وذلك غير بين ولا مبين مع ان القوم قد جوزوه في غير الصورة المذكورة ثم قال واعلم ان قولهم باستلزام التركيب واحتياج الكل الى الجزء الامكان ... ما يقتضيه

الى الغير

الغير

تعريفا الممكن منقوض بالمركب الممتنع لمجموع النقيضين من حيث هو مجموع لا يقال ان الممتنع هو
اجتماع النقيضين لا مجموع النقيضين اللذين هو المركب وكذا المركب من الممتنعين هو المجموع المركب
من شريك الباري وخلافه فانه ممكن وان كان كل من الجزئين ممتنعا لانا نقول القوم صرحوا بان مجموع
النقيضين ممتنع لذاته كما صرحوا بامتناع اجتماع النقيضين وايضا لو كان مجموع النقيضين
ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال لكن يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين الذي لا شبهة في
استحالته ونقول ايضا لو كان كل مركب ممكنا لكان المركب من الممتنعين ممكنا للعدم فيحتاج الى العلة
المستقلة بالتاثير في ذلك العدم لان الممكن لابد ان يحتاج في كل من الطرفين الى مرجح مستقل في
ذلك الترجيح وهو المراد بالمستقل بالتاثير ولا يجوز ان يكون ذلك نفسه ولا الخارج وهو ظ ولا يجوز ان يكون
جزءه لانا ما ان يكون لكل جزء فيلزم التوارد او لبعضه فيلزم الترجيح من غير مرجح فافهم وايضا لو
كان ذلك المركب معللا لكان علة عدمه علة وجوده لان علة العدم عدم علة الوجود وعلة الوجود
للكل علة وجود جزئه ولا يتصور ان يعلل وجود شيء من اجزائه لعدم امكانه وفيه بحث اما اولا فلانا
لا نم ان مجموع النقيضين الانتقاض بالنقيضين المجتمعين لانه ممتنع جزئه الذي هو الاجتماع
لا لذاته ومن اطلق عليه انه ممتنع لذاته فالظ انه توسع واما ثانيا فلانا لا نسلم ان مجموع
النقيضين لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال لان عدم المعلول الاول ممكن قطعا
ويلزم من فرض وقوعه وهو عدم الواجب بالذات لان عدم المعلول يستلزم لعدم علته واما
ثالثا فلان المختار ان علة عدم المركب من الممتنعين مجموع عدمي جزئيه لا عدم كل جزء ولا عدم بعضه
كما اذا عدم جزءا مركب معا فان عدم المركب معلل بعدمهما واذا عدم احدهما كان معللا
بعدمه واما رابعا فلان قوله وعلة وجود الكل علة وجود جزئه انما يلزم لو كان لوجود الجزء علة الا ان
مجموع الواجب والممكن كان علة وجوده نفس الواجب لا علة **قوله** اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى
الموضوع قيل ان قسمة الكيفية لذاته الى الثلاثة للاستحاضرة والقسمة الحاصرة تجرى في النسبة بان
يقال كل نسبة فاما واجبة او ممكنة او ممتنعة او في المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او في الموضوع
باعتبار نسبة المحمول اليه كما يشعر به تقرير الشرح للقسمة والظ ان يقال الى قسمة المفهوم
باعتبار هذه الامور كما ذكره الشارح الاصفهاني وفيه بحث اذ هذه الثلاثة كيفية نسبة المحمول

الى الموضوع

الى الموضوع ونسبته اليه هي الاتحاد كما ذكرنا ولم يرد هنا قسمة الكيفية مطلقا الى هذه
الثلاثة بل قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع كما صرح والاقسمة كيفية نسبة المحمول الى
الموضوع مطلقا اليها بل قسمة الكيفية الذاتية للنسبة المذكورة كما يدل عليه تفريع هذا على قول المص
وقد توخذ ذاتية والذاتية الكيفية لنسبة المحمول الى الموضوع اما الوجوب او الامكان او الامتناع
في لبعض الفضلاء اشكال ان هذه القسمة لا تتاتى في غير ما نحن فيه لان قسمة المفهوم بالنسبة الى سائر
المحمولات ربما تكون ثنائية كما اذا قسم المفهوم بالنسبة الى العموم بالفعل اذ ليس مفهوم يخلو عن الصدق
بالفعل لذاته بل ربما يكون المفهوم بالنسبة الى بعض المحمولات منحصرا في قسم في نفس الامر كما
اذا قيس المفهوم الى الوجود الذهني اذ كل مفهوم ممكن وجوده في الذهن فاذا صدق قسمة المفهوم بالقياس
الى هذه المحمولات الى ما فوق الاثنين من الواحد وغيره فلابد ان يراد بالقسمة القسمة العقلية والاحتمال
وحده للتثنية ما فوق الاثنين لانحصار القسمة في الواقع في الاثنين او الواحد اذ ليس ما سواها الا مجرد
احتمال عقلي معتبر في القسمة العقلية واذا قصد بها هذه القسمة لم تنحصر الاقسام في الثلاثة (كما وقع)
بل يكون ضروري الطرفين قسما اخر بحسب احتمال العقل من اقسامه فانا نبطله بالدليل لا نخرجه
عن كونه قسما عقليا وفيه بحث لان ذلك انما يلزم لو حكموا بجريان هذه الثلاثة في المفهوم بالقياس الى سائر
المحمولات اذ ح يحتاج ان يعتبر القسمة العقلية لا ذكر هذا الفاضل ويدخل فيه ضروري الطرفين قطعا لكنهم
(حملوا) لم يحكموا بذلك بل بانها تجري في القضية مطلقا كما يدل عليه **قوله** المص فاذا حمل او وصل رابطة (الوجود)
تثبت موادها ثم قال واذا اخذت ذاتية اي فيما كان الوجود فيه محمولا او رابطة وهو مطلق القضية
والقضية اما واجبة المحمول او ممكنة او ممتنعة لذات الموضوع وهذه اقسام محققة لا احتمالات
الطرفين فانه يمتنع ان يكون قسيمها **قوله** والشيء لا يقتضي نفسه سيصرح الشارح بان المعنى
الذي للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي كونه وجودا وذات الباري تعالى
على زعمه نفس الوجود فلا يلزم من اقتضاء الذات الذي هو الوجود لكونه موجودا اقتضاء
الشيء نفسه وقد اعتبر الشارح نظير هذا فيما سلف **قوله** فهو خارج عن المقسم لا يلزم من
كون ذاته تعالى عين الوجود ان يكون خارجا عن المقسم فان ذاته الذي هو عين الوجود يصدق
عليه انه ذات لا يقتضي وجوده ولا عدمه اما الاول فلعدم التغاير واما الثاني فظ فيلزم دخوله

الاول

في قسم الممكن تعالى عن ذلك علوا كبيرا على ان الله نعم اقتضى تقسيم الذات بالقياس الى الوجود والعدم
خروج افراد الوجود عن المقسم لكان مقتضيا لخروج افراد العدم عنه ايضا لاستوائهما في ذلك
فخرج افراد الوجود والعدم رأسا عن المقسم **قوله** وقد صرح الشيخ بذلك لم يرد الشيخ ان هذا
القسم يعني ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده امر عقلي لا وجود له في الاعيان فانه قال فيما نقله
الشارح عنه فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن الوجود وان الواجب الوجود لا علة له وان
الممكن الوجود له علة وان الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود ولا متعلق بغيره فيه وقال
بعده ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وان واجب الوجود لا يمكن ان يكون
وجوده مكافئا لوجود اخر فيكون كل واحد منهما مساويا للاخر في وجوب الوجود ومتلازمان
وان واجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة البتة وان واجب الوجود لا يجوز ان يكون
الحقيقة التي له مشتركا فيها هذا حاصل كلامه وهو صريح في ان الاحكام المذكورة انما هي للواجب
الوجود الخارج من القسمة ومن البين ان ما له هذه الاحكام لا يكون امرا عقليا لا وجود له
في الاعيان بل مراده ان الموجود ينقسم عقلا الى قسمين بخلاف المفهوم فانه ينقسم الى ثلاثة
قوله هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي قيل اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح
به يكون التقسيم بالحقيقة للممكن فلا يرجع الى طائل اذ لا يخفى على المنصف ان الغرض من هذا
التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع عليه اثباته وكلام الشيخ لا يدل على ما حمله عليه بل غرضه
ان هذا تقسيم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع الى ان يتبين وجود
الواجب كيف وقد فرع عليه خواص الواجب بالذات وعلى ما حمله الشارح عليه يكون هذا القسم
ممتنعا فكيف يوصف بخواص الواجب والجواب انه ليس في عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذي ينافي كونه
عين الوجود بزعمه على ما صرح به اولا فلا مانع من حمله على الظاهر اذ لا شك انه يصح ان
يقال السواد اذا اعتبر بذاته يجب كونه سوادا فكيف يحمل هذه العبارة على هذا التوجيه وتحقيق
مذهب الحكماء ان معنى الموجود عندهم اعم من ان يكون شيئا متصفا بالوجود او عين الوجود القائم
بذاته سواء كان اطلاقه على هذا المعنى حقيقة في عرف اللغة او مجازا او لا فلا يلزم كون الوجود

مغايرا

مغايرا له كما هو المتبادر الى الوهم من اللفظ وفيه بحث اذ حاصل هذا التحقيق ان الحكماء يريدون
بالموجود اعم من معناه المتعارف في عرف اللغة ويدخلون فيما لا يدخل في معناه المتعارف وهو
الوجود القائم بذاته والحق تعالى عندهم هو هذا وانت خبير بانه قد سبق ان الوجود معنى بديهيا
مساوقا للشيئية في نفس الامر وبعموم معناه المتعارف منه وكل ما يكون خارجا عن هذا المعنى
يكون لا شيئا في نفس الامر فاذا كان الوجود القائم بذاته خارجا عنه يكون لا شيئا في نفس الامر
وبعموم معناه المتعارف ولا حرج باطلاق لفظ الوجود عليه مجازا او اصطلاحا عن شيئية
اللاشيء ولا يندرج تحت الشيء في نفس الامر وكيف يكون واجب الوجود بالذات فاي معنى يتعلق
بهذا التقسيم واي تحقيق فيه ثم قيل قال بهمنيار في التحصيل اذا قلنا كذا موجود
فليس نعني ان الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان
(ماهية) وذلك حيث يكون وجود كالانسان الموجود ولكنا نعني به انه كذا في الاعيان او في الذهن
وهذا على قسمين منه ما يكون في الاعيان او في النفس لوجود يقارنه ومنه ما لا يكون كذلك
وقال فيه ليس يجب ان يكون الكون في الاعيان وهو كون الشيء لكن الحس والبرهان اوجبا
ان بعض الكون في الاعيان يقترن بشيء ما وبعضه لا يقترن بشيء وذلك لان الكون في الاعيان (عيان)
الذي لا سبب له لو كان متعلقا بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض ان لا سبب له
وقال فيه ايضا نسبته الى الجميع كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يستضيء كل شيء وهو
مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته لكنه نعم والاول تعالى ان الضوء يحتاج الى الموضوع
والوجود الاول ليس له موضوع وقال الشيخ في التعليقات ماهية الحق الاول هو الواجب بالعقل
المحض في حق الاول وجود محض عن عارض لماهية اصلا وانما تعلمنا مقامات
هذا الكلام من الشيخ وفصل القول فيه بما نقله يفضي الى التطويل وقال في الشفا كل ماله
غير الانية فهو معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها ماهيات بل هي التي بانفسها ممكنة
الوجود وانما يعرض لها الوجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض منه عليها
الوجود فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها
ممكنة توجد به وليس معنى قوله انه مجرد الوجود بشرط سلب الزوائد عنه ان الوجود المطلق المشترك فيه

ان كان موجبا هذه صفته فان ذلك ليس هو الموجود بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني
في الاولى انه الموجود مع شرط الزيادة تركيب وهذا الاعم هو الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان
الكلي محمولا على كل شيء وهذا المحمول على ما هنا كزيادة وكل شيء غيره فهو زيادة وقال المحقق
في شرح الاشارات كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزءا منه او تمام ماهيته فالوجود
غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له لا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما يأتي في قولنا الوجود
لا يكون سببا للماهية فاذن وجوده من غيره والمقدم ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب الوجود
المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات
واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته اقول يتلخص مما نقلناه
وما تركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم
بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته
عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو نفسه البسيطة
التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق
بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل
من الحصة لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وفيه بحث اما اولا فلانا
لا نم انه يتلخص مما نقلنا ان حقيقة الواجب عند الحكماء هو الوجود بالمعنى المتبادر منه
كما حسبه اذ لا شك ان الوجود المذكور ماهية من الماهيات فلو كان حقيقة الواجب تعالى لكان له
ماهية وقد نقلنا عن الشيخ ان الاول لا ماهية له وان الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة بل لا
يدل شيء مما نقلنا على ذلك لان ذلك انه وان سعى سعيا بليغا في جميع هذه النقول وتكرار هذه
حيث اعيى الطلبة عن طلبها مما ليس من بطون الكتب لكنه ما عثر على امرين اخرين يتم بهما فهم مقصودهم
هناك احدهما ما صرح به بهمنيار في كتاب التحصيل بقوله نحن متى قلنا الوجود نعني به الموجود
وقد اشعر بهمنيار فيما نقلنا عنه هناك بهذا حيث عبر تارة بالموجود وتارة اخرى بالوجود
في قوله اذا قلنا كذا موجود فليس نعني به ان الوجود خارج والثاني ما نص عليه الشيخ في تعليقاته
بقوله ومعنى قولنا ماهيته انيته وقال انيتنا الاول لا ماهية له فنفى الماهية عنه مطلقا ومقتضى

ان لا ماهية له وفي ما نقلنا عنه هناك الاشعار به حيث قال اذا الاول لا ماهية [illegible] الانية [illegible] ومنه الماهية الاول انية

هذين

ومقتضى هذين الامرين اطلاقهم لفظ الوجود عليه بمعنى الموجود وقولهم ماهيته انيته الى
على ان حقيقته الوجود بل يدل على ان لا ماهية له فاي دليل فيما نقلناه على ان حقيقته الوجود وكان العلامة المحقق
الشارح للاشارات لم يطلع على ما نقلناه من تعليقات الشيخ وحمل ما ذكره في الاشارات من ان ماهيته تعالى
انيته على ما هو ظاهر العبارة وبنى الكلام عليه ولهذا خالف كلامه كلام الشفا في هذا المقام حيث صرح في
الشفا بانه لا ماهية له وقرر في شرح الاشارات ان له ماهية هي الانية ولا سلم انه يتلخص مما حكى ذلك — تركهم
بل يتلخص منه خلاف ذلك منها ما سينقل من الشفا من ان الاول هو الوجود البحت الذي لا ماهية له اصلا ومنها — من كثيرا
المسألة الحكمية المقررة عندهم وهي ان كل ذي ماهية معلول ومنها ما ذكره القيصري من ان الحق في ان الكون
بالمعنى المصدري ليس حيا قادرا خالقا للعالم الى غير ذلك واما ثانيا فلانه ذكر ان حقيقة الواجب
هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود
بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته وتفريع هذا على ذلك غير مسلم اذ من الظاهر ان كون الشيء وجودا
لا يوجب هذه الامور ولا كونه قائما بنفسه ولا كونه معرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فان كل
ماهية في ذاتها معرى عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة وان اجتماع هذه الاحوال لا يوجب هذه الامور
ايضا فاي شيء يتفرع ذلك واما ثالثا فلان قوله الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود
غير مسلم لان ثبوت تلك الحيثية كثبوت سائر الاشياء له فرع لوجوده بناء على ان ثبوت شيء لشيء متفرع على
وجود المثبت له فكما لا يصح عروض الوجود له لا يصح عروض حيثية انتزاع الوجود له ثم فيه [illegible]
ان ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل للوجود الانتزاعي علاقة معها مصححة لاطلاق المشتق عليه كما
في زيد متمول ومشمس وكان لفظ الموجود بهذا المعنى فان قلت لو كان معنى الموجود
ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا ابدا لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا لكان
تابعا ومتبوعا لنفسه بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين
الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعم من ذلك ومن نفس الوجود كان الوجودات العارضة موجودة اذ لا
فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما
حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي هو حقيقة عدم القيام بغيره
وكون اطلاق اللفظ على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا كالاطلاق الحقيقي ثم لو

فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو علي وابو نصر في تعاليقهما
اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما اقتضاء
او ما اقتضاه غيره والفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره ان الاول ليس ثابتا لغيره بخلاف الثاني
فانه ثابت لغيره فيكون وصفا له ويظهر ذلك بان نفرض الحرارة قائمة بذاتها فظهر عنها اثارها المطلوبة
منها فيكون حرارة وحارا اذ لا نعني بالحار الا الذات التي يصدر عنها تلك الاثار بخلاف الحرارة القائمة بغيرها — المطلوب الاثر
فان وجودها انما هو لغيرها فيكون ثابتة له فيصير الغير حارا بها وكذا لو فرض الضوء قائما بذاته كان
ضوءا لنفسه لا لغيره فيكون ضوءا مضيئا لا ضوء من ضيء بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره فان وجوده لغيره
فيكون الغير مضيئا وبالجملة لا تجري المناقشة في اطلاق اللفظ فارجع الى البحث اللغوي والغرض تحصيل
معنى مشترك فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد ذلك فنقول هذا المعنى العام المشترك
فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عين شيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب هو ذاته كما هو
ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع بحث البحث الا ان الامر الذي هو مبدأ
انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق عندهم
وجود قائم بذاته فهو بذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره فالوجود المجرد
الذي هو ذات الواجب يقتضي صدق المطلق عليه فالمقتضي هو الوجود المجرد والمقتضى هو صدق المطلق عليه
وهو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام او الاقتضاء فيندفع ايرادات الخ وفيه بحث اما اولا فلانه
اذا لم يكن للممكنات اتصاف بالوجود وكان اطلاق الموجود عليها من قبيل اطلاق المشمس على الماء
كان اطلاق لفظ الموجود المطلق عليها ح بمعنى اخر لا بمعناه المتعارف المفهوم منه فان معنى
صيغة المفعول في مثل المشمس مغاير لمعناها في مثل المضروب والمنصور كما حقق في موضعه
لكن معناه المتعارف مساوق للثبوت في نفس الامر على ما سبق في صدر الكتاب ولم ينقل خلافه
من الحكماء في ذلك فاذا لم يكن الممكنات موجودة بهذا المعنى لم يكن شيئا فيقتضي ذوق الحكماء المتألهين ان لم
يكن الممكنات شيئا هف ثم مناسبة لفظ الموجود للمعنى الذي يقتضيه ذوق المتألهين اطلاقه
عليه خفي على العقول غاية الخفاء فكانه اسم لما يدركه المتألهون بمعونة الذوق واما ثانيا فلانه
قد صرح هنا بان معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام

الوصف

الوصف بموصوفه او على طريقة قيام الشيء بذاته وهذا المعنى الاعم لا يصدق على غير الواجب فينتفي ما ذكره
اولا فانه قال معنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله
بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود ومن البين ان المحمولة المذكورة التي هي معنى عروض الوجود هو
مقتضى تفسيره ليست قيام الوجود قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه فلا يدخل في الشق الاول
من الترديد وهو ظاهر انه لا يدخل في الشق الثاني فلا يصدق عليه التعريف المذكور واما ثالثا فلانه قد فرق
هنا بين وجود الواجب ووجود غيره بان الثاني ثابت لغيره ووصف له دون الاول وما ذكره اولا
من تفسير عروض الوجود يدل على ان لا يكون الوجود ثابتا لغيره فنقول لا يخ اما ان يثبت الوجود لغيره تعالى
او لا يثبت فان ثبت لغيره لزم التسلسل لان ثبوت شيء لاخر فرع على وجود المثبت له كما تقرر في اوائل الكتاب
وان لم يثبت لم يصح الفرق بذلك وايضا لما لم يكن الوجود حاصلا في الموجودات وكان مناط الصدق الموجود
ان ينتزع العقل عنها والفرق بين الواجب وغيره ان منشأ انتزاع الوجود في الاول نفس ذاته وفي الثاني — الوجود
حيثية مكتسبة من الفاعل بحسب هذا القائل وكل ما يكون نفس ذاته منشأ للانتزاع المذكور
ح يصلح ان يكون واجبا سواء كان وجودا او غيره فاذن لم لا يجوز ان يكون حقيقة الواجب امرا غير الوجود
يكون ذلك الامر في حد ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع عنه الوجود ومن اين يعلم ان حقيقته هو الوجود
دون امر اخر ثم قيل ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير — بتمامه
على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته واراد به سلب قيامه بالغير او بانهم جعلوا الامر في التقسيم على
ما يبدو في بادي النظر من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضائه لوازم الماهية او لا فان ذلك
ما يتبادر الى الفهم قوله ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقة
التقسيم ان الموجود اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه فكانهم سلكوا
في اول الامر الى ان يتبين حقيقة الحال وامثال ذلك كثير في كلام الحكماء منها انهم عرفوا الجسم بما يقبل الا — بعاد
الثلاثة لذاته بناء على انه في بادي النظر هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركبه من الهيولى
والصورة يظهر ان القابل المذكور جزؤه ومنها انهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وبينوا
انقسامه الى السنين والشهور والساعات وعدوه من اقسام ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان — الكم
الممتد غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود فيه وان الموجود فيه هو الان السيال الذي يرسمه في الخيال

وكذا في الحركة ادعوا في اول الامر وجودها وتقدرها بالزمان وانطباقها على المسافة وتكميها
لكنهم بالعرض ثم التحقيق الى ان الموجود هو التوسط الذي يرسم في الخيال ذلك الامر الممتد وانه
امر موهوم الى غير ذلك من النظاير وقد عثرت بعد ذلك على نص من الشيخ يشيد اركان ما مهدناه حيث
قال في التعليقات كل ما يقال له انه موجود فانه اذا اعتبر ذاته من غير اعتبار شي اخر فاما ان
لا يكون موجودا او يكون فاطلق واجب الوجود على القسم الثاني وممكن الوجود على القسم الاول وهذه
القسمة لا يعصى ان يكون ما هو من قبيل القسم الثاني بمعناه معنى الوجود او فرد له لاستلزام كل
شي خارج عن القسمة وبطلوعه عند ذلك ان واجب الوجود لذاته لا يمكن ان يتصور الا موجوده حارثة   ذات م
عبارة ولهذا معنا في المطنا حتى كان نقضي الى الاسهاب لكن دعى اليه الحذر على الطالب ازالة
غشاوة الارتياب عن ابصار الالبا وفيه بحث اما اولا فلو حمل العبارة على معناها الحقيقي
سالم تقم قرينة على عدم ارادته ولما جوز المتكلمون كون الشي علة لوجوده فالظاهر ان ارادوا بهذه
العبارة معناها الحقيقي بخلاف ما قاسه عليه فان قيام الشي بنفسه ضروري الاستحالة ومن المعلوم
ان ليس المراد افادة هذا المعنى المستحيل فلا بد من حمله على معنى اخر واما ثانيا فلان ما قرر هذا
القايل في هذه الحاشية مع انه لا يخفى على المنصف حمل ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل   الجليل
مفهوم الواجب ليتفرع عليه اثباته مناف لما جوز ههنا من انه لا يشمل التقسيم المذكور للواجب
واما ثالثا فلانا لا نسلم ان ما يقبل الابعاد لذاته هو الصورة وحدها وانما يكون قابلا لها لو
كانت موجودة بدون الحلول في الهيولى اذ يتصور ان يفرض الابعاد فيها بحيث لا يكون متعرضا في
المجموع واما في حال الحلول فالابعاد يعرض في المجموع لا فيها وحدها والاتحاد هما في الاشارة الحسية
لكن وجودها بدون الحلول في الهيولى فيكون قبولها للابعاد المذكورة على التقدير لا بحسب نفس
الامر على ما هو المراد في التعريف واما رابعا فلانا نحسن ان القوم ادعوا وجود الزمان
ووجود الحركة المنطبقة على المسافة في الخارج اولا ثم رجعوا عنه اخرا غيرهم فانهم ادعوا
انهما موجودان في نفس الامر اولا واخرا فانه قد يرتسم في الخيال امر ممتد غير قار الذات
حقيقة وهو الحركة ومقدارها الزمان بخلاف شريك الباري والعنقا اذ ليس لهما وجود
في نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا كما حقق في موضعه ولو نقل عنهم بعض المتأخرين

خلاف

خلاف ذلك فلا نعول عليه واما خامسا فلان ما عثر عليه يهدم بنيان ما شيده
لا يشيد اركانه حيث صرح فيه بان واجب الوجود لذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة
ومن البين ان الوجود ليس كذلك كيف لا ومذهب الشيخ على ما نقل الشارح انه موجود والوجود   غيره
الذي حكم بان معنى القسم الثاني معناه انما يكون بمعنى الموجود كما نص عليه ههنا ولقوله نحن اذا
قلنا الوجود نعني به الموجود قوله والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود
معا قيل هذا القايل جعل الوجوب كيفية نسبة الوجود والوجود فابهما كان محمولا كفى في
تحقق الوجوب ولا يلزم ان يكون الوجود دائما كيفية لنسبة المفهوم المردد بل ولا جوازه
ايضا وان لزم جوازه فلا محذور فيه وفيه بحث اذ معنى كلام الشارح ان الوجوب الذي يبحث عنه في
هذا الفن هو كيفية النسبة في قضية معينة محمولها الوجود على ما اشار اليه سابقا بقوله واعلم ان الوجوب
والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة
محمولاتها وجود الشي في نفسه والمحمول في هذه القضية المعينة التي محمولها وجود الشي في نفسه لا يمكن
ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا فلو اعتبر الوجوب كيفية النسبة في قضية يكون محمولها
احد الامرين كما اعتبره هذا القايل لم يكن هذا الوجوب هو الوجوب المبحوث عنه في هذا العلم
ولم يرد ان الوجوب لا يجوز ان يجعل كيفية النسبة في القضية المردد المحمول والا انه اذا جعل
ذلك يلزم منه ان يكون الوجوب دائما كيفية نسبة المفهوم المردد قوله فاين هذا من ذاك
قيل افتقاره في ذاته الى غيره يستلزم افتقاره في الاقتضاء اليه ايضا ضرورة ان الاقتضاء فرع
الذات فلا يكون واجبا بالمعنى الثاني لان المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر عن غيره
كما هو مصرح به في بعض عباراتهم وهو المتبادر عند الاطلاق ايضا وهذا هو مراد المحشي لا
حمله الشارح عليه كيف ولو كان المراد ذلك لكفى فيه افتقار الوجود الخاص الى علة ولا
يلزم منه ان يكون كونه وكان قوله فيكون عارضا له حشوا محضا وفيه بحث اذ لا نم ان وجود
الممكن مفتقر في ذاته الى غيره موجودية الممكن تحتاج الى الغير لما انه في ذاته يفتقر الى غيره
لكن لا يلزم من ذلك ان يكون ثبوت ذاتياته له معللا بالغير الا يرى ان السواد محتاج الى
علة ولا يلزم منه ان يكون كونه سوادا معللا بها اذ هو في ذاته يقتضي ان يكون سوادا وكذلك

وكذلك الوجود الخاص الممكن في ذاته يقتضي ان يكون وجودا وان كان محتاجا الى علة ولا
ثم انه لو حمل الجواب على ما حمله الشارح لكان بيان افتقار الوجود المطلق الى علة حشوا اذ لو لم
يبين المجيب افتقاره الى العلة لم يثبت ان الوجود المطلق الحاصل في ضمن الوجود الخاص الممكن محتاج
الى العلة فللقايل ان يعود ويقول يلزم على التقدير المذكور ان يكون هذا الوجود المطلق
واجبا لذاته فبين احتياجه الى العلة حذرا من عود القايل قوله يلزم ح ان يكون ذات الباري   دي
تعالى موجودا او وجودا قيل لا يخفى عليك بعد ما سبق ان ذات الواجب تعالى موجود بذاته بمعنى
ان حقيقته المتشخصة بذاتها بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى شي ووجود بل هو وجود بحت
باعتبار موجود بحت باعتبار بخلاف غيره من الماهيات ولا يمكن تحليله ايضا الى ماهية وتشخص فهو
موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة تفرضها في الاعتبار نسب مختلفة
تسمى باسماء مختلفة باعتبارها مثلا هو باعتبار انه يترتب عليه الاثار موجود وباعتبار   وبيكه
انه بذاته منشا لهذا الترتيب وجود كما انه باعتبار انه يمتنع فرض الشركة فيه متعين وباعتبار
ان ذاته منشا لذلك الامتناع تعين واعتبر مثل ذلك في ساير صفاته مثلا باعتبار انه ينكشف
عليه الاشيا عالم وباعتبار ان ذاته منشا لذلك الانكشاف علم وكذا في القدرة والارادة
والى مثل هذا اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث قال الوجود علم كله قدرة كله ارادة
كله يعني بذلك ان ذاته علم باعتبار وهي بعينها قدرة باعتبار لا ان شيا منه علم وشي اخر قدرة
حتى يلزم التكثر في صفاته الحقيقية وفيه بحث من وجوه منها ان معنى كلام الشارح هنا كان   الحقيقية
ذات الباري تعالى لو كان وجودا خاصا تعرضه كونه موجودا او الوجود المطلق كما ادعاه القايل
فان كان موجودا بذاته اي كما يكون موجودا بالوجود المطلق لزم ان يكون موجودا او وجودا
وان لم يكن بذاته كان ذا ماهية ووجود وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذاته   موجودا
عين الوجود ولا يندفع ذلك بما ذكره هذا القايل من ان ذاته تعالى موجود بذاته بمعنى ان حقيقته
المتشخصة بذاتها لا يحلل العقل تحليلها الى شي ووجود كما لا يخفى ومنها انه لو كان معنى الوجود بذاته   لا يمكن
ما ذكره لكان اكثر الاشيا موجودا بذواتها اذ هي بحيث لا يمكن للعقل تحليل حقايقها الى شي ووجود
بنا على ان الوجود خارج عن حقايقها فكيف يجوز تحليل حقايقها اليه ومنها ان الكلام على تقدير

يجعل ان يكون

يكون الوجود حقيقته تعالى وحقيقة الشي ثابتة له مطلقا لا باعتبار دون اعتبار نعم
لو كان حقيقته غير معينة في ذاتها كما ذهب اليه جمع من المتصوفة لتصور ان يعتبر تارة العا
بحتا وتارة حاليا اما اذا كان حقيقته امرا معينا متشخصا بذاته يمتنع ان يكون في جميع احواله
واعتباراته ذلك الامر ويمتنع ان يكون امرا اخر فضلا عن ان يكون امرا اخر بحتا ومنها انه ان
اراد ان كل ما هو منشا الترتيب الاثار فهو وجود ونوع اذ ذات زيد مثلا منشا الترتيب
الاثار وليس بوجود قطعا وان اراد ان بعض ما هو منشا الترتيب الاثار وجود فهب انه لكن لا يلزم
ح ان يكون ذات الباري وجودا وكذا الحال في العلم والقدرة والارادة ونظايرها وكان هذا
القايل خلط شطرا من شطحيات المتصوفة بالمطالب الحكمية هناك وبينهما بعد المشرقين كما لا يخفى
على العارف بالمقالتين وليس معنى كلام نقله عن المعلم الثاني ما فرعه على معناه كما سنشير اليه قوله بل
الانفكاك وتصوره كلاهما ح اقول لا يلزم من كون الشي موجودا بالوجود هو عين ذاته ان يكون تصور
انفكاك الوجود عنه محالا بل لا يلزم منه الا استحالة انفكاك الوجود عنه ايضا وذلك لانه اذا نة
ولكن الف انما يكون وجوده من حيث انه فرد لذلك المفهوم الواحد البديهي المشترك المسمى بالوجود
اذ لولا ذلك لما كان ذاته وجودا بالمعنى الذي فيه الكلام وملحا ان يكون هذا المعروض عارضا   المفهوم
لا فراده وكل عارض اما لازم او مفارق فهو ايضا جاز ان يكون كذلك فان كان كذلك لم   مفارقا ام
يبق الا الاخير المفارقة من حيث انه وجود وان بقي من حيث انه الف فيلزم الانفكاك بالفعل
وان كان لازما لم يلزم استحالة تصور الانفكاك فان اللوازم المحمولة على الشي كالمساوي
زواياه لقائمتين بالقياس الى المثلث والاسود بالقياس الى الزنجي وان كان عينه توجد مع
تصور انفكاكها عنه واذا كان كذلك جاز ان يتصور ان لا يكون الالف فردا للوجود فلا
يكون تصور الانفكاك محالا فان قلت يحتمل ان يكون تصور انفكاك هذا العارض اعني
الوجود عن الالف محالا قلت هذا الاحتمال قائم في القسم الثاني اعني ما يكون ذاته مقتضيا
للوجود ايضا فلم يكن المرتبة الثالثة اقوى من المرتبة الثانية ويفوت ما هو المقصود على انه
لو لزم من كون الباري تعالى فردا للوجود ان يمتنع تصور انفكاك الوجود عنه لكان وجود
الممكنات ايضا كذلك فلزم ان يكون في اعلى مراتب الوجود مع ان الشارح قد صرح بانه ليس

موجودة عند الحكما قيل هذا انما يتجه اذا كان مرادهم ان الباري وجود خاص موجود
وبعرض الوجود المطلق له اما اذا كان مرادهم انه عين الوجود القائم بذاته وكونه موجودا عبارة
عن قيام حقيقته التي هي الوجود الخاص بذاته ومعنى الموجود ان يمكن تحصيله الى قولنا
ما في مرتبة الوجود اعم من ان يكون من قبيل الوصف لموصوف كما في الممكنات او قبيل قيام الشي بذاته
كما في الواجب فلا اتجاه لما ذكره اذ حينئذ يكون وجوده بسبب وجود عارض له وظاهر ان مرادهم
هذا حيث قالوا ان الواجب موجود بوجود هو عين ذاته اذ لو كان وجوده بسبب امر زائد على
المفهوم المطلق لم يتحقق فرق بين الواجب وغيره وقد بسطنا ذلك في الحواشي وبحر بدان العوالي وفيه
بحث اما اولا فلانه فسر الموجود بمعنى اعم من معناه البديهي المشترك الذي فيه الكلام والدعوى صار
انه تعالى في اعلى مراتب الموجودية بهذا المعنى فلا يلزم من كونه موجودا بهذا المعنى كونه موجودا بالمعنى
الذي فيه الكلام فضلا عن ان يكون في اعلى مراتب الموجودية بهذا المعنى واما ثانيا فلان القيام بذاته
ليس ذاتيا له بل عرضيا بالقياس اليه فيمكن تصور انفكاكه عنه فلا يكون في اعلى مراتب الموجودية بالمعنى الذي ذكره
ايضا واما ثالثا فلان تفسير الموجود بما يمكن تحصيله الى ما فاده الوجود اعم من قيام الوصف بموصوفه
او قيام الشي بذاته مما لم يوجد في زبر الاولين والاخرين فمن اين يعلم ان مرادهم هذا واما رابعا فلان
عدم الفرق بين الواجب وغيره على تقدير انه فرد من المفهوم المطلق عنه والفرق بينهما هو ان نفس الواجب
فرد لهذا المفهوم وعوارض الممكنات افراده لا انفسها وقد نقلنا ما بسطه في حواشيه واورد
سندا لما توجه عليه ثم ان في كلامه انما يلزم كون وجودات الممكنات ايضا كذلك لو لزم من محرم كونه
فردا من الوجود انه في اعلى مراتب الموجودية ولم يسلم انه كذلك احد بل مرادهم انه تعالى لما كان وجودا خاصا قائما بذاته
كان موجوديته بحسب ذاته فيكون في اعلى ما يتصور من مراتب الموجودية لان موجوديته باعتبار ذاته فقط
وموجودية غيره باعتبار قيام الوجود الذي هو غيره به والفرق بينهما بين وح لا يلزم كون وجودات الممكنات
في تلك المرتبة لانها ليست قائمة بذاتها فليتامل بحسب ذاتها داخل في مفهوم الموجود اعني ما قام به الوجود
بالمعنى العام الذي سبق ذكره وفيه بحث اذ الملازمة المدلول عليها بقوله لما كان وجودا خاصا قائما
بذاته كان موجوديته بحسب ذاته ممنوع اذ لا يلزم من كون الشي وجودا موجوديته ولا من قيامه بذاته اذ
المعنى به عدم القيام بالغير كما مر ومن البين انه لا يستلزم الوجود فضلا عن ان يلزم من كونه وجودا قائما

بذاته موجوديته بحسب الذات سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه ان يكون في اعلى مراتب الموجودية
بان يمتنع تصور انفكاك الوجود عنه اذ غاية ما لزم منه ان يكون موجوديته مقتضى ذاته فيمتنع انفكا
عنه لا ان يمتنع تصور الانفكاك عنه كما هو المطلوب ههنا وكذا قوله وموجودية غيره باعتبار قيام الوجود
الذي هو غيره به اذ قد عرفت ان ليس للوجود عروض للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا واما صحة انتزاع
الوجود فهو مشترك بين جميع الموجودات او الاقربكن مشتركا معنويا بين الجميع ثم قوله وموجودية غيره
باعتبار قيام الوجود الذي هو غيره يدل على ان موجوديته تعالى حسب ما ذكر ليس باعتبار امر مغاير له
كذلك لانه باعتبار القيام بالذات الذي يراد به عدم القيام بالغير وهو امر عدمي مغاير لذاته تعالى عارض
له كما لا يخفى قوله مراتب المضي وكونه مضيئا الى اخره اقول لو كان للوجود فرد لعرض للمهية وحينئذ تصير المهية
موجودة كما ان فردا من الضوء يعرض الجسم وح يصير الجسم مضيئا فلا يسمع كون الباري تعالى
فردا من الوجود وتمشى هذا التمثيل اذ يصح ح ان يقال يحتاج الممكن في ان يكون موجودا الى ان يعرض له فرد
من الوجود والباري تعالى لا يحتاج فيه الى ذلك لان ذاته فرد منه كالضوء المضيء لا بضوء اخر وليس كذلك
لما عرفت من ان ليس للوجود فرد عارض للمهيات اصلا فلا احتاج الممكن في ان يكون موجودا الى ان يعرض
له فرد من الوجود حتى لو لم يحتج الواجب اليه لكان له فضيلة من هذه الجهة ثم قد اشتهر عن الحكماء
ان حقيقة الاول تعالى انيته وان ليس له مهية غير الانية ونظايرها وقد حمل جمهور المتاخرين هذه
العبارات على ما هو الظاهر وحكموا بان مذهب الحكماء ان مهية الباري تعالى هي الوجود والحق
لم يرد الحكماء بهذه العبارات ظواهرها لوجهين احدهما ما نص عليه الشيخ ابو علي بن سينا في تعليقاته بقوله
معنى قولنا مهيته انيته انه لا مهية له وان الذي له مهية اطلقوا على ان كل ذي مهية معلول وقال الشيخ
في تعليقاته كل ما كان حقيقته انيته لا مهية له وواجب الوجود حقيقته انيته وقال في الالهيات
الشفا ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له مهية يلزمها وجوب الوجود ومن البين ان الوجود لو كان
مهيته تعالى لكان ذا مهية بل مذهبهم انه هو الموجود البحت الذي لا مهية له اصلا الا ان الوجود
مهيته وقد حقق الشيخ ذلك في الهيات الشفا بقوله ونقول ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب
كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان مهيته شي مثلا انسان او جوهر اخر من الجواهر
ذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ما او هو الانسان وهو

وهو واحد وقد بينا سابقا فيعلم ذلك ما وقع في الاختلاف في ان المبدا في الطبيعيات واحد او كثير
فبعضهم جعل المبدا واحدا وبعضهم جعله كثيرا والذي جعله واحدا منهم من جعل المبدا الا
لا ذات الواحد بل شيا هو الواحد مثل ما او هو او نار او غير ذلك ومنهم من جعل المبدا ذات
الواحد من حيث هو واحد لا شي عرض له الواحد ففرق اذن بين مهية تعرض لها الواحد او الموجود وبين
الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون
هناك مهية ما ويكون تلك الماهية واجب الوجود هذا كلامه وهو صريح في ان ليس له مهية اصلا
لا وجود ولا غيره فان قلت لماذا ذهبوا الى انه تعالى لا مهية وما دعاهم الى هذا قلت قد عرفت ما
حققت لك في اوايل الكتاب ان الموجود يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني بمعنى ان العقل اذا لاحظها
لا اعتبار غيرها معها يحكم في هذه المرتبة بانها عارية عن الوجود ثم يحكم بانها موجود في المرتبة الثانية التي
بعد هذه المرتبة وكل ما يكون الشي عاريا عنه في ذاته وملتبسا به لا بد لذلك التلبس من علة فلو كان للواجب
مهية لكان معللا بعلة معنى والفرق في ذلك بين ان يكون مهيته وجودا او شيا اخر ومن
ثم ذهبوا الى ان كل ذي مهية معلول ولهذا قال بهمنيار هو يجب وجوده لا ما يجب وجوده لان لفظه
ما في مثل هذا التركيب اشارة الى المهية ويقرب من هذا ما نقل من تعليقات الشيخ من انا
اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شي موضوع فيه الوجود
اما باقتضائه او باقتضاء غيره فان لفظة شي في عبارتها اشارة الى المهية كلفظة ما في عبارة
والحكم بالمجاز مبني على ما هو المشهور في اللغة من ان معنى الموجود ما له الوجود وفيه بحث سياتي
فان قلت الموجود الذي له مهية قد يحصل في العقل بعارض كصانع العالم والا شك ان الموجود
زايد عليه وهو اذا اعتبر بذاته من هذه الحيثية يكون عاريا عنه فيلزم احتياجه الى سبب قلنا الموجود
الذي لا مهية له من حيث هي هي غني عن السبب لا من حيث هو صانع العالم مثلا فليكن صانع العالم
موجودا لكونه ذلك الموجود كما ان الكاتب ضاحك بالقوة لكونه انسانا والحاصل ان كل ما يحصل
في العقل بوجه يكون الموجود زايدا عليه فهو بذلك الوجه محتاج الى سبب والمعقول الغني عن السبب انما هو
الموجود البحت وقد اشار الشيخ الى هذا في التعليقات بقوله فظهر عند ذلك ان واجب الوجود لذاته
ذات لا يمكن ان تتصور الا موجودة لا تنفك عنها الا انقسام الواجب والممكن الموجود يشتركان في ان كل واحد

ذات هي عين الموجود في الخارج ونفس الامر في ان الممكن في العقل موجود متلبس بمهية ما والواجب وجود
مجرد عن التلبس بها فالممكن موجود لا بشرط الزيادة والواجب موجود بشرط سلب الزيادة والوجود المطلق
المشترك فيه موجود لا بشرط الزيادة وقد اشار الشيخ في الشفا الى الفرق بين الاخيرين بقوله وليس معنى قولي
انه مجرد الوجود بشرط سلب الزوايد عنه ان الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجودا عن صفته فان ذلك
ليس هو الموجود بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود بشرط لا زيادة تركيب وهذا
الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل على كل شي وهذا لا يحمل على ما هنا كما زيادة
وكل شي غيره فهو زيادة هذا كلامه على ما نقل صاحب الفصل عنه انفا والغرض من تطبيق ما حررناه من
مذهب الحكماء على المنقول التي نقلها ذلك القايل عن كتب القوم ان يعرف انت ان ما حررناه من
مذهبهم كما هو منطبق على ما نقلناه من كتب القوم كذلك منطبق على ما نقله ذلك القايل عنهم خلاف
ما حسبه انه مذهبهم فانه لا ينطبق على شي منها كما نبهناك عليه قيل قد نقل عن الشيخ عبارتين احدهما ان الحقيقة
الواجب انيته كما نقل عن التعليقات والاخرى ما نقله عن الهيات الشفا وهو انه لا يصح ان يكون له مهية
لزمه وجوب الوجود وكلا العبارتين يدلان على ان له مهية اما الاولى فظاهر اذ قد صرح بان حقيقته
هي انيته واما الثانية فلانه لم ينف عنه مهية مطلقا بل قيد بانه ليس له مهية مغايرة للوجود مستلزمة
له كما يزعمه المتكلمون وهذه العبارة تصرح في ان له مهية هي عين انيته كما في التعليقات اذ النفي
انما يتوجه الى القيد كما لا يخفى على المحصلين وفيه بحث اذ قد نقل هذا القايل من كلامه واحد من العبارتين المنقولتين
شطرا منها وزعم ان هذا الشطر يدل على ان له مهية ودلالتها على ذلك غير مسلم اما عبارة التعليقات
فلان لفظ الحقيقة مشترك ومن الجائز ان لا يكون هناك بمعنى المهية كيف ولو كان هناك بمعنى المهية
لكان مناقضا لما ذكره عقيبه من قوله لا مهية له حيث نفى جنس المهية عنه على سبيل الاستغراق
ومن المحصل القيد ان مفهوم من قوله واجب الوجود حقيقته انيته لا مهية له ليس الا ان لواجب الوجود مهية
وهل هذا الا كما يفهم من قولنا زيد جوهر وكل ما كان جوهر الا موضوع له ان لزيد موضوعا واما عبارة
الشفا فلان القيد ههنا لزوم وجوب الوجود كما نص عليه لا مغايرة الوجود كما حسبه فلو حمل على
نفي القيد لكان المفاد ان لواجب الوجود مهية لا يلزمه وجوب الوجود وهو معنى مختل لا مقصود الا
قطعي ثم ما ذكره عقيب ذلك من قوله ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون هناك مهية

ما ويكون تلك الماهية واجبة الوجود صريح في نفي الماهية عنه مطلقا كما ترى وكذا تمثيله بالواجد
حسبما قرره على ما لا يخفى قوله هذا المعنى هو الذي تتعارفه العامة ع فان المشتق قد يصدق
حمله على ما لا يقوم مبدأ الاشتقاق به كقولك الشمس مضيئة بذاتها والضوء مضيء وقد يصدق
حمله على ما يقوم مبدأ الاشتقاق به كقولك الشمس عالمة بالسواد مثلا ووجه الارض مضيء
ولا شك ان معنى العالم والمضيء في الصورتين واحد بحسب عرف العامة فليس معنى العالم ما قام
به العلم والا لم يصدق على ما لا يقوم به ذلك بل معناه امر يعبر عنه بالفارسية بدانا وهذا
المعنى يصدق على الشمس اذا ادركت سواء كان ادراكها بعلم قائم بها او بذاته فاذن هو اعم مما قام به
العلم وكذا ليس معنى المضيء ما قام به الضوء والا لم يصدق على ما لا يقوم به ذلك بل معناه امر
يعبر عنه بالفارسية بدرخشنده وهذا المعنى يصدق على ما قام به الضوء وعلى نفس الضوء ايضا فهو اعم
منهما وكان تفسير العالم والمضيء بما قام به العلم والضوء ماخوذ من قول النحاة اسم الفاعل ما
اشتق من فعل لمن قام به ولا تعويل عليه فانهم لم يفرقوا بين ما بالذات وما بالغير وبنوا على
ما هو الشايع الظاهر بحسب بادي النظر مثلا لما استقروا الامور التي يطلق عليها المضيء وجدوا
اكثرها قائما به ضوء فزعموا ان المضيء ما قام به الضوء ولم يعتبروا ما هو بذاته مضيء من غير
قيام ضوء به قوله فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته قد ذكر الشارح ان المعنى الذي يتعارفه العامة من
المضيء هو ما قام به الضوء وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة ثم حكم بانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته
لم يرد هذا المعنى بل امر يقاس حاله الى الوجود على معنى الضوء وعلى هذا القياس يكون المعنى
الذي يتعارفه العامة من الموجود وقد وضع له لفظ الموجود في اللغة ما قام به الوجود واذا قيل
الواجب موجود بذاته لم يرد هذا المعنى ح نقول يلزم على هذا ان لا يصدق على الموجود بذلك المعنى
المتعارف عند العامة الموضوع له لفظ الموجود في اللغة كما لا يصدق على الضوء المضيء بالمعنى المتعارف
وهو باطل قطعا مع انه لا يصدق عليه المعدوم فيلزم ان يكون واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف
والمعدوم وهذا خلف وفيه بحث مسبوق بتمهيد مقدمة وهي انه قد يعتقد اهل العرف
امرا او يطلقون اللفظ عليه بحسب اعتقادهم مع ان البرهان قائم على خلافه ثم ان اهل الحقائق
مع اطلاعهم على الواقع يطلقون ذلك اللفظ وينبهون على انه ليس الامر في الواقع كما توهم اللفظ

اهل العرف له اعتقد وان المشار اليه بانا هذا الهيكل المخصوص المحسوس يقولون ان
في بيوتنا جالسين وان في هذا المكان الى غير ذلك من صفات البدن مع ان البرهان قائم على خلافه
ثم ان اهل التحقيق ينسبون ذلك الى التجوز لا بمعنى انه مجاز لغوي بل بمعنى ان من حقه ان لا يقال
الا بالمجاز اذ لو علم اهل العرف ان المشار اليه بانا ليس جسما واحسا بانهم يطلقون هذه الالفاظ عليه
الا بحانا اذا تنبهوا كغفلتك ح ان يقول لما كان معنى الموجود في متعارف اللغة ما قام به الوجود
وقد تقرر ان الواجب ليس كذلك لامر بعينه اعلى من ان كان مرتبته ان لا يطلق عليه هذا اللفظ المبهم
الا بالمجاز لكن اهل العرف اطلقوا عليه هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه فيكون الموجود بحسب معناه
العرفي اللغوي صادقا عليه بحسب اعتقاد اهل العرف ولذلك لم يتحاش ابو نصر وابو علي في نفيها
بانه مجاز حيث قالا اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء
موضوع فيه الوجود وانت خبير بانه انما يلزم ان يكون الواجب تعالى بحسب الواقع واسطة بين الموجود
بالمعنى المتعارف والمعدوم بذلك المعنى ولكنه بحسب المتعارف لا يكون واسطة لاعتقاد اهل العرف
انه فرد من الوجود ولا محذور في مثل ذلك اللازم اذ اللازم منه قصور اهل العرف عن ادراك الحق
على انه يمكن ان يقال لفظ الموجود مثلا موضوع لما كان الوجود قائما به بحسب معتبر كالعرف وان لم يكن قائما
به حقيقة وكذا المعدوم ما قام به العدم كذلك وكل مفهوم اما قام به الوجود بحسب نظر
اهل العرف او قام به العدم بحسب ذلك النظر فلا واسطة بين هذين المفهومين في مثل وفيه بحث من وجوه
منها انه ان اراد بالهيكل المحسوس البدن الحي الذي هو الانسان العرفي والحيوان الناطق فلا نسلم
ان اهل العرف يقولون انه جالس مثلا ويقولون انه عالم ايضا وكلاهما حقيقة غاية الامر
ان بعض اجزائه قد صار منشأ لبعض هذه الصفات وبعضها الاخر لبعض اخر ولا نسلم ان البرهان قائم
على خلاف ذلك كما هي في حقيقة وان اراد به البدن وحده فلا نم ان اهل العرف يشيرون بلفظ انا اليه
ادعوا البين انهم يشيرون بلفظ انا وانت الى الانسان والبدن وحده ليس له انسانا عندهم
ولهذا لا يعتقدون ان بدن الميت انسان ويعترفون بفقد الانسان ومنها انه لو لم يصدق
على الواجب ما هو معنى الموجود في المتعارف حقيقة كما حسبه لم يكن موجودا بهذا المعنى لكن يجب ان
يكون موجودا بهذا المعنى اذ الوجود بهذا المعنى قد اعتبر في القسمة المذكورة وهو واحد الوجود

الخارج من تلك القسمة وقوله لكن اهل العرف اطلقوا عليه هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه
فيكون الوجود بحسب معناه العرفي اللغوي صادقا عليه بحسب اعتقاد اهل العرف طايح يحته ايضا اكثر الكم
الذي يتضمنه الكلام عن العوام وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام ومنها انه لو كان الواجب
تعالى بحسب الواقع واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف والمعدوم بذلك المعنى كما حسبه لكان
بينهما واسطة في الواقع ولبطل الحصر العقلي بينهما والجزئي فيهما ان لا يكون بينهما واسطة بحسب اعتقاد
غير مطابق للواقع قوله بمعنى ان يزول احدها عن الذات هذا ان جعل المقسم كيفية النسبة
واريد بالوجوب والامكان والامتناع معانيها المتبادرة منها كما هو الظاهر من عبارة الشرح
اما اذا جعل المقسم المفهوم واريد بها الواجب والممكن والممتنع كما اعتبر بعضهم كان معنى الانقلاب
ان يصير احد هذه الثلثة واحدا اخر منها فلا يصير الممكن ممتنعا قوله اذ الواجب بالغير قد يعدم علته
فيصير ممتنعا بالغير وح قد زال عنه وصف الوجوب بالغير وحصل مكانه الامتناع به وقس عليه
الممتنع اذا صار واجبا بالغير قوله هذه القسمة المثلثة يكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه
اعلم انك ان جعلت المقسم في القسمة الحقيقية كيفية نسبة المحمول الى الموضوع والاقسام هي الوجوب
والامكان والامتناع بالمعنى المتبادر منها وعلى هذا القياس يكون المقسم في القسمة المثلثة المانعة
الخلو كيفية نسبة المحمول الى الموضوع وما قيل انه كيف يقوله في الممكنات انحصرت تلك النسبة في
الامكان اذ نسبة المحمول الى الممكن اعني ما لا يقتضي تلك النسبة ولا نقيضها هي الامكان على ما هو
مقتضى القسمة الحقيقية فيصير حاصل القسمة على هذا ان كيفية النسبة التي هي الامكان اما
امكان بالغير او امتناع به وهذه قسمة للشيء الى قسيمه والى قسمه وفيه بحث اما اولا فلانهما
ليسا قسمي الامكان لامتناع حمله عليهما ضرورة انه لا يصح ان يقال الوجوب بالغير او الامتناع
به هو الامكان الذاتي وان صح ان يقال الواجب بالغير او الممتنع به هو الممكن واما ثانيا فلانه
يختل القسمة الحقيقية لان الوجوب بالغير مثلا كيفية النسبة وخارج عن الاقسام الثلثة
كما لا يخفى هذا ان جعل المقسم في القسمة المانعة الخلو كيفية النسبة كما هو المناسب لما اختاره في الحقيقية
وان جعل المقسم فيها الممكن والواجب بالغير والممتنع به كما هو المناسب لجعل القسمة الحقيقية
نفس المفهوم فيرد عليه ان هذه القسمة انما يكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه لو جعل المقسم

مفهوم الممكن حتى يكون القسمة هكذا الممكن اما ممكن او واجب بالغير او ممتنع به اما اذا جعل
المقسم ممكنا ما كما يشعر به قول المص في الممكنات فيها لشلا التسا اما ممكن او واجب بالغير او ممتنع به
فلا يلزم قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه كما لا يخفى قيل الشارح وان فسر اولا القسمة بكيفية النسبة
لكن ذكر في بيان كون القسمة حقيقية ما يدل على ان المقسم هو النسبة المكيفة فانه قال او ذلك لان نسبة
كل محمول لا الحلو ذات الموضوع من ان يقتضي تلك النسبة اولا الخ وهذا يدل على ان المقسم هو
النسبة وان المراد بقوله الاول هو الوجوب والثاني هو الامكان والثالث هو الامتناع
الواجب والممكن والممتنع كيف ولو كان المقسم كيفية النسبة لكان القسمة الى الامكان الذاتي
والوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكنات ايضا قسمة حقيقية اذ لا يجتمع تلك العنوانات
ولا اثنان منها في الصدق على كيفية واحدة وقد صرح بانها مانعة الخلو فيلزم عليه
ان يكون حقيقية وهذا امر لا يكاد يخفى على احد فهو قرينة جلية على ان المراد بكيفية النسبة
هو النسبة المكيفة وح يندفع بحث المحشي وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان المقسم هو النسبة
اذ لو كان كذلك فاما ان يكون النسبة مطلقا اعم من الايجابية والسلبية كما يدل عليه
عبارة الشرح وح لا يستقيم قوله وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض النسبة ضرورة ان النسبة
الاعم المذكورة شاملة لكل قضية فلا يتصور قضية يقتضي موضوعها نقيض تلك النسبة
واما ان يكون المقسم النسبة الايجابية وح يخرج الممتنع اذ النسبة تحمل في الواجب واما ثانيا
فلانه ان اراد بعدم اجتماع تلك العنوانات عدم اجتماعها على ما يراه الشارح فمراده
الظاهر من كلامه حيث يحكم بان هذه القسمة المثلثة قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه
ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير قسما الامكان فكانه ذهب الى ان نسبة المحمول الى
الموضوع او كيفيتها في الممكن هو الامكان وهو اذا اقترن بوجود العلة يصير وجوبا بالغير واذا
اقترن بعدمها يصير امتناعا بالغير فاذن يكون الوجوب بالغير عنده امكانا مقرونا بوجود العلة
والامتناع بالغير امكانا مقرونا بعدم العلة وان اراد عدم اجتماعها لا على ما يراه الشارح
فغير مفيد على ان الشارح ذهب الى فساد هذا التفسير فلا يكون عدم صحة مقتضاه خلفا
عنده نعم قيل قوله انحصرت تلك النسبة في الامكان بغيره والاسند اذ كيفية النسبة في

الممكنات انحصر في الامكان ضرورة ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير ليس من افراد كيفية
النسبة في الممكنات نعم يتحقق كيفية الامكان في جميع الممكنات وذلك لا يستدعي انحصار
الكيفية الثابتة في الممكنات فيها وفيه بحث لان هذا المنع خارج عن قانون التوجيه وذلك لان المحشي
قد صرح بان الشارح جعل المقسم في القسمة الحقيقية كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ولو كان كذلك
لا انحصرت نسبة المحمول الى الموضوع الممكن اعني الذي لا تقتضي الموضوع تلك النسبة والنقيضها
في الامكان على ما تقتضيه القسمة الحقيقية وح لجعل القسمة الحقيقية لان الوجوب بالغير
مثلا كيفية النسبة وخارج عن الاقسام الثلثة وقد منع انحصار كيفية النسبة الممكنة
في الامكان فان اراد انها غير منحصرة فيه بحسب نفس الامر كما هو صريح عبارته فالمحشي ليس منكرا لهذا
حتى يتوجه عليه ذلك بل هو مصرح بعدم الانحصار بحسب نفس الامر والمانع اخر هذا من كلا
وان اراد انها غير منحصرة فيه على تقدير ان يكون المقسم في القسمة الحقيقية كيفية النسبة
فدليل الانحصار على ذلك مذكور وهو اقتضا القسمة الحقيقية على تفسير الشارح الذي
عليه بنا الكلام فيكون منع ذلك وهو طلب الدليل عليه غير موجه قيل على قول الشارح هذه
القسمة المثلثة كون الشي الى نفسه والى قسيمه يمكن حمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من
وصفها بمنع الخلو مع قوله في الممكنات اذ لو كان مراده التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم
لا للافراد ايقال فيكون ترديدا للشي بين نفسه وغيره لانا نقول مراده ان هذا الترديد في الماهيات
الممكنة على سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يوحد بعنوان الامكان وفيه بحث لان قوله فان التقسيم
للمفهوم لا للافراد انما يفيد هنا لو كان المقسم هو الممكن وهو غير مراد فانه كما صرح به الشارح هو
كيفية النسبة وعلى ما قرره هذا القائل هو نسبة المحمول فيكون التقسيم هكذا نسبة
المحمول الى الممكن او كيفيتها اما امكان او وجوب بالغير او امتناع به وليس الممكن مقسما في
هذا التقسيم كما لا يخفى **قوله** متضادة قال رح ولم لا يجوز ان يكونا من قبيل حسن غلام زيد
وسعة داره والتفصيل انه ان كان هناك امر واحد يصدق عليه المفهومان وان كان صدقهما
عليه من حيثيتين يلزم تصادقهما مثلا في المثال الذي ذكره الشارح يوجد امر واحد كالقيام
عند مجي عمرو وزيد يصدق عليه بالقياس الى عدوه انه اكرام وبالقياس الى صديقه انه اهانة

فيلزم تصادقهما سوا اخذا مع الاضافة وقيل اكرام عدو زيد اهانة صديقه او بدونها نعم لا
يصدق ان اكرام العدو واهانته وان لم يكن هناك امر واحد يصدق عليه المفهومان بل يكون
هناك امران يصدق على احدهما احد المفهومين وعلى الاخر الاخر لم يكونا متصادقين كالمثال الذي ذكر
فان للغلام صفة يصدق عليها الحسن وللدار صفة اخرى يصدق عليها السعة فلا حرج في كون
حسن غلام زيد وسعة داره متصادقين سوا اخذا مع الاضافة او بدونها وما نحن فيه من هذا
القبيل اذ لا يجوز ان يكون للنسبة المحمول الى الموضوع كيفية واحدة هي بالقياس الى الوجود وجوب
وبالقياس الى العدم امتناع اما اولا فلان صاحب القيل سلم ان نسبة الوجود الى الماهية ونسبة
العدم اليها متغايران فاذا يكف لهما كيفية واحدة واما ثانيا فلانه يستلزم تصادق الوجوب
والامتناع وح لا يبقى القسمة حقيقية فهناك كيفيتان يصدق على احدهما الوجوب وعلى الاخرى الا
متناع وهو المراد والاشبه ان المص اطلق الوجوب والامكان والامتناع على الواجب والممكن والممتنع تسامحا
تشبيها على ما عرفت في الوجود وح لا حاجة الى تكلفات ارتكبها فيما مضى وما سيأتي بناء على
حملها على المعاني المتبادرة منها فكلا يلزم من انتفا الكيفية المذكورة ان لا يكون هناك شي
يكون بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا لجواز ان يكون شي اخر لم يكن كيفية
مسماة بالمعنى من صفات النسبة كذلك فلا يتم الاستدلال بما ذكر وفيه بحث لان الوجوب والامتناع
كلاهما كيفية النسبة على ما ذكر فلو كان هناك شي اخر لم يكن منهما بالمعنى الذي كلامنا فيه وهو
ظ وقيل ايضا على قوله لما قال صاحب القيل سلمنا لكن لا يجري فيما ذكر من صورة اكرام العدو
واهانة الصديق بان يقال اكرام العدو نسبة من الشخص الى العدو واهانة الصديق نسبة من
الصديق وهاتان النسبتان متغايرتان فكيف يعرض لهما كيفية واحدة وفيه بحث اذ لا يجري
مثل ذلك في الصورة المذكورة وانما يجري فيها لو كان مع قطع العرض للاكرام والاهانة كيفية
واحدة وما فرضنا ذلك بل فرضنا ان يكون هناك امر واحد كالقيام عند مجي عدو زيد ويصدق
عليه هاتان النسبتان المتغايرتان واين هذا من ذاك وقيل على قوله واما ثانيا تصادق الوجوب
والامتناع اذا اخذ احدهما مضافا الى شي والاخر مضافا الى عدمه لا يقدح في تعاندهما مضافين
الى وجود شي او الى عدمه فيجوز ان يكون القسمة الاولى لحقيقية كما هي اذا كان الوجوب والامتناع

اما اولا

كلاهما مضافا الى وجود شي او الى عدمه وفيه بحث لان القسمة الاولى الحقيقية مطلقة
ليس هذا القيد فيها واما ثانيا فلان الوجوب الخارج من القسمة هو اقتضا النسبة والامتناع
الخارج منها هو اقتضا نقيض تلك النسبة فكيف يكونان متحدين قال بعض الفضلا لا يتوهم
ان الامتناع المطلق والوجوب المطلق كيفيتان لنسبتين متغايرتين واما الوجوب والامتناع
المضافان الى ما اضيفا اليه الماخوذان مع اضافتهما الى ذلك وصفان لذات واحدة
فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف الاعداء
والاهانة وصف الاولياء وهما متغايران لان معروض الوجوب والامتناع اذا تغاير لا يمكن اتحادهما
على تقدير اخذهما مع الاضافة الى ما اضيفا اليه فان معروض القيام العارض لزيد زيد
وان اخذ مع الاضافة الى زيد واخذ مع الاضافة اليه للاخر المعروض الاول من كونه معروضا
وما ذكر من المثال ليس بحمل حقيقي بل من قبيل المسامحة وفيه بحث لان قوله معروض القيام
العارض لزيد زيد وان اخذ مع الاضافة الى زيد عمرو الا يرى ان معروض القيام اب زيد مثلا
واذا اخذ مع الاضافة اليه وقيل زيد قائم الاب يصير معروضه زيدا والحسن عارض لغلام زيد
واذا اخذ مع الاضافة اليه وقيل زيد حسن الغلام يصير عارضا لزيد لم يرد تصادق الوجوب
المطلق قيل فيه بحث اما اولا فلانه اذا اتصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين
بالاضافة الى ذات واحدة فلو لزم تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق ضرورة ان صدق
المقيد على القيد يستلزم صدق المطلق على المطلق والجواب ان مراده نفي التصادق
الكلي في المطلقين واثباته في المقيدين فحاصل كلامه انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما صادق
على مطلق مفهوم الاخر كليا بل انما تصادقان كليا اذا اخذا مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة
كما في المثال المذكور فان القيام عند مجي عدو زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة الى العدو
اكرام وبالنسبة الى اوليائه اهانة فان معنى الاكرام هو الفعل المنبي عن كرامة متعلقه
ومعنى الاهانة الفعل المنبي عن هوان متعلقه والقيام المذكور دال على كرامة عدوه
وهوان وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة الى الولي واما ثانيا فلان
التصادق في مثل هذا لا يتوقف على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد يكون اهانة

عمرو وبدونه احد المتغايرين بل من خبر ان الاخر واما ثالثا فلما تبين من انه لكلما يعقل في محل النزاع
اذ لو كان هناك شي يكون بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا ولكنا نرى واما
ثالثا فلان للقائل ان يقول في المثال المذكور الاكرام هو الفعل الدال على الكرامة مع قصد الاشعار به
فان القصد معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار بالهوان معتبر في مفهوم الاهانة فلا تصادقهما
والاطلاق على الوقف لا يكون الا بطريق المسامحة فان قيل كلام الشارح منع وما ذكر من المثال سند فله
ان يقول بل كلام السيد منع وما ذكر في صورة الدليل سند والامر في مثله ذكره من الخفا اذ هذا
لا يجري كثيرا لانه يصدق على القيام المذكور الفعل الدال على كرامة الاعداء وكذا الفعل الدال
على هوان الاولياء وذكر المفهوم مبني على ان للاشتقاق متغايران مع ان احدهما متعلق بالاولياء
والاخر بالاعداء سوا كان لفظ الاهانة والاكرام موضوعين بازائهما في عرف اللغة ويكون
مقارنة القصد شرطا لا داخلا في مفهومها او موضوعين بازاء المجموع المركب منهما ومن القصد
فان ذلك لا يقدح في المقصود وفيه بحث اما اولا فلان قوله مراده نفي التصادق الكلي غير لازم
الشارح واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح بدلالة
طه على عدم صحة حمل احدهما على الاخر مطلقا وما ذكره في بيانه من انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين
فانما يدعي سابقهما فكيف يكون مراده ذلك واما ثانيا فلانه لا يلزم من اعتبار القصد في
الاكرام والاهانة عدم تصادقهما اصلا اذ قصد الاشعار باكرام اعداء زيد لا ينافي قصد
الاشعار باهانة اوليائه فلم لا يجوز ان يقصد هذا ن الاشعاران مع الفعل المذكور حتى يصدق
عليه انه اكرام اعداء زيد واهانة اوليائه **قوله** وفيه ما مر من الكلام بين هذه الكيفيات الثلاثة
الى ما سوى من تصادق الكيفيات اذا اخذت مع الاضافة مثلا يصدق على ضرورة وجود الشي وعلى امكان
الخاص ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه سلب ضرورة عدم ذلك الشي اذا اخذ كذلك
وفيه ما مر من الكلام من تلك الكيفيات **قوله** وكذلك في التعين في الاستقبال ان اراد انه لا ينافي
التعين في الاستقبال ما دام مستقبلا لانه مراد اذ الدليل دل على ان تعين احد الطرفين في زمان موقوف
على حضور ذلك الزمان والمستقبل ما دام مستقبلا غير حاضر فلم يتعين احد الطرفين فيه ما دام كذلك
وان اراد انه لا ينافي التعين في الاستقبال بعد حضوره لكن يرد انه يرج لا ينافي استقبالا ولا يتعين الامكان

بالقياس الى الله قيل ما ذكر من تعينه يجري في الزمان الماضي بان يقال ان اراد تم انه تعين احد الطرفين في
الماضي ما دام ماضيا فغير مسلم لانه ما دام ماضيا غير حاضر وتعيين احد الطرفين في زمان موقوف
على حضور ذلك الزمان وان اراد تم انه قد تعين فيه حيث يكون حاضرا ثم لكن يرد انه لم
يكن ماضيا ولتحقيق الموضع ان كلا من الازمنة الثلثة طرف للتعيين الواقع فيه فكما ان التعين
في الحال ليس حاصلا في الماضي والمستقبل كذلك التعين في الماضي ليس حاصلا في المستقبل والحال
فاما الماضي فقد تغير ولكن التعين والمستقبل سيتعين بان كان التعين في الماضي قادحا في صرافة
الامكان فليكن التعيين في المستقبل ايضا قادحا وفيه بحث اذ لا نم انه ان كان التعيين في الماضي
قادحا في صرافة الامكان كان التعيين في المستقبل ايضا قادحا فيها فانه اذا كان كل من الازمنة
الثلثة طرفا لتعين ما وقع فيه فما لم يحصل ذلك الزمان لم يحصل التعين المذكور وما لم يحصل
التعين المذكور لم يخرج الممكن من صرافة الامكان ولما كان التعيين الذي كان زمانه ماضيا قد حصل في
الماضي خرج به الممكن عن صرافة الامكان واما ما كان زمانه المستقبل فلم يحصل بعد ولم يخرج به
الممكن عن صرافة الامكان فهو باق على صرافة الامكان لعدم حصول المستقبل قوله فان المعدوم
الممتنع يصدق عليه انه ممتنع ظ كلام الشارح هٰهنا مشعر بان المراد بالثلثة مفهوم
الواجب والممكن والممتنع كما هو الظاهر من متن الكتاب ايضا فان كان المراد ذلك فلا شك ان
الحكم بكونها اعتبارية لا يكون باعتبار ادعا عدم تحقق افرادها في الاعيان لان فرد الواجب
والممكن موجود في الاعيان بلا اشتباه كيف لا والموجود العيني منحصر فيهما بل باعتبار ان عروضها
للاشيا بحسب الاعتبار الذهني لا في نفس الامر على قياس ما حصصناه في الوجود فان الاشيا اذا
اخذت بذواتها ولم يوجد معها ما هو خارج عنها لا يكون في هذه المرتبة واجبة ولا
ممكنة ولا ممتنعة ثم يكون في المرتبة الثانية كل منها متلبسا ببعض هذه الثلثة وبهذا
التحقيق يحل ما اشكل على بعض الفضلاء حيث قال ان لنا في هذا المقام اشكالا قويا وهو
ان الوجوب سواء كان لازما او مفارقا يتوقف الاتصاف به على ثبوت وجود موصوفه اما في
الخارج او في الذهن لكونه وصفا ثبوتيا له فلو كان المعلول الاول متصفا بالوجوب

يكون

يكون هذا الاتصاف بسبب احد الوجودين سواء كان الوجوب لازما او عارضا وهو باطل
اذ لا يتصور ان يكون ذلك بسبب الوجود الخارجي لان الوجوب مقدم على الوجود الخارجي ذاتا
فلو كان الوجود الخارجي سببا للوجوب يلزم الدور ولا يتصور ان يكون بسبب الوجود الذهني
ايضا لان الوجود الذهني للمعلول الاول متاخر عن وجوده الخارجي بالذات المتاخر عن
وجوبه ووجه الحل ان الاتصاف بالوجوب لما كان بحسب الاعتبار الذهني لا يتوقف ذلك على
وجود الموصوف وانما الموقوف على وجوده هو الاتصاف بحسب نفس الامر كما عرفت في الوجود
ولما كان الوجود امرا انتزاعيا عقليا والعارض في الاعتبار الذهني المتحد مع المعروض بحسب نفس الامر
هو مفهوم الوجود كذلك الوجوب امر انتزاعي عقلي والعارض في الاعتبار الذهني المتحد مع المعروض
بحسب نفس الامر هو مفهوم الواجب على ان تاخر الوجود الذهني للمعلول الاول عن وجوده الخارجي غير
مسلم لجواز ان يكون وجوده في علم علته مقدما على وجوده الخارجي بالذات ويكون ذلك وجودا
الذهني لا يبعد ان يحمل ذلك من قيل وان كان المراد بالثلثة الوجوب والامكان والامتناع كان الحكم بكونها
اعتبارية باعتبار عدم تحقق افرادها في الاعيان وايا ما كان المراد بها تم ما استدل الى المصنف على
اعتبارية قوله واعترض عليه قيل المراد بالصدق صدق حملها اشتقاقا وما هو صادق
اشتقاقا على المعدوم لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يمكن اتصاف المعدوم به لان الاتصاف
به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل لوجوده في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده
وقد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض
وغيرها من الامور الممكنة المعدومة وهو سفسطة ظ كما يذكر الشارح في شرح قوله لزم امكان الخ
لا يقال ما يذكر هو اتصاف الموجود بالسواد المعدوم وهو ظاهر البطلان والحق فيه هو اتصاف
المعدوم بالسواد المعدوم ولا استحالة فيه كما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول
مآل هو ان التزام المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ليس سفسطة حتى يستغني
عن البرهان في ابطاله فلما قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وايضا
الاتصاف المفروض انما هو على وجه لا يظهر آثاره كما في اتصاف المتخيل بالصفات المتخيلة له
وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف اتصافا يكون مظهرا للآثار كاتصاف الموجود بعينه

جب

اتصاف

من غير تفاوت في الاتصاف فان اتصاف المعدومات والموجودات بالامكان سواء من غير
تفاوت اصلا كما يشهد به البديهة وسيجي ما يقرب وفيه بحث اما بيان الاعراض انه لا يلزم
من وجود طبيعة في الاعيان وجود جميع افرادها فيها لجواز ان يكون بعض افراد الوجوب
مثلا موجودا في الاعيان ويكون وصفا للموجودات وبعض اخر منها معدوما فيها ويكون وصفا
للمعدومات وكان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا معدوما ولا يلزم من اتصاف المعدوم
به محذور فكذا على هذا التقدير ما يتصف المعدوم به معدوم ولا يلزم منه محذور
فقولنا لا اتصاف على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل لوجوده في الموصوف غير مسلم فانه لما
جاز الاتصاف به حال كونه ممتنع الوجود بلا وجوده في الموصوف فلم لا يجوز ذلك على
تقدير كونه ممكن الوجود اي منافاة بين الامكان وبين هذا وكذا قوله ولو جوز ذلك لزم تجويز
كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض غير مسلم اذ لا يلزم من ان يكون لممكن ما حكم ان يكون
ذلك الحكم لساير الممكنات الاترى انه يجوز حلول بعض الممكنات في الغير دون بعض اخر
والصواب في الجواب ان يقال العروض على نوعين احدهما بحسب نفس الامر والثاني بحسب الاعتبار
الذهني حسبما علمناك وهما متباينان اذ في الاول لا بد ان يكون العارض والمعروض متغايرين
ويكون بينهما علاقة العروض في نفس الامر كالسواد والحركة للجسم وفي الثاني لا بد ان يكونا
متحدين ولا يكون بينهما علاقة عروض في نفس الامر ويكون المعروض بحيث اذا احلله العقل
بذاته ولا يوجد معه غيره يحكم عليه بان العارض في هذه المرتبة ونحن فيما بعد هذه المرتبة
متلبسا به كالموجود والممكن للانسان وحاصل الاستدلال ان الثلثة اعني الواجب والممكن
والممتنع اعتبارية اي عارضة في الاعتبار الذهني لانها من العوارض قطعا فلو لم تكن عارضة
في الاعتبار الذهني كانت عارضة في نفس الامر لانحصار العروض في القسمين ووجب ان يكون
بين العارض والمعروض علاقة العروض ويلزم من ذلك ان لا يعرض للمعدوم والتصديق
عليه لامتناع ان يكون للمعدوم علاقة العروض مع شي في نفس الامر وعلى هذا التوجيه
لا يتوجه الاعتراض المذكور كما لا يخفى فلا يعرض المعدوم فان قلت اذا كانت هذه الامور اعني
الوجوب والامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية التي لا تتصف بها الاشيا الا في الذهن

فهي

فهي في الخارج عارية عنها فلا يكون الانفصال بين الثلثة حقيقيا وهم قد صرحوا الى
ذلك قلنا الانفصال المعتبر بينها انما هو بحسب الذهن والاقسام منحصرة فيها بمعنى ان كل شي فهو
في الذهن اما متصف بالوجوب او الامكان او الامتناع وهذا هو المراد بما صرحوا به فان قلت لا شك
في صدق قولنا الاشيا اما ممكن الوجود في الخارج الخ فيكون الانفصال بحسب الخارج قلنا نم
لكن لفظ في الخارج ظرف للوجود لا للاتصاف بالامكان والمعنى ان الشي متصف في الذهن بامكان الوجود
في الخارج فلا انفصال الا بحسب الذهن فان قيل نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل عامل ولا
ذهن ذاهن فان المفهومات متصفة في حد ذاتها بهذه الصفات قلت الان حصص الحق
ان هذه الامور عوارض للاشيا في انفسها بالقياس الى الوجود الخارجي فانها متصفة بها سواء وجدت
في الاعيان او في الاذهان فالموصوف بها الماهية من حيث هي لا الماهية المتصفة باحد الوجودين
فالممكن في حال عدمه متصف بالامكان من حيث هو لا بشرط عدمه والامكان متاخر عن الوجود
لا عن اتصاف الماهية بالوجود وللبحث متسع ومحال هذا ما ذكره الفاضل الجرجاني في بعض تصانيفه
واقول ما ذكر في صورة الجواب من السوال الاخير تسليم له في الحقيقة فكانه قال انا نعرض على القول
بان هذه الصفات هي الامور العقلية التي لا تعرض للاشيا الا في الذهن بانا نعلم بالضرورة ان
المفهومات متصفة في حد ذاتها بهذه الصفات وان لم يكن وجود ذهني فسلم ذلك الاعتراض
ونقول الان حصص الحق واشار بقوله وللبحث متسع ومجال الى الادلة الدالة على نفي كون
تلك الصفات من عوارض الماهية منها انها لو كانت من عوارض الماهية لكانت الاشيا متصفة بها
حال كونها غير موجودة في الذهن فيلزم ان يكون النسبة التي هي معروضها حقيقة اعني نسبة
الوجود الى الماهية نسبة خارجية في تلك الحالة اذ لو كانت ذهنية يلزم ان يكون عروض
هذه الصفات للماهيات في تلك الحال وجود الماهيات في الذهن وهو خلاف المفروض واذا كانت النسبة
المعروضة لهذه الصفات في تلك الحالة نسبة خارجية يلزم ان يتميز الوجود عن الماهية في الخارج لان النسبة
الخارجية لا تتصور الا عند تميز المنتسبين بحسب الخارج وتميز الوجود عن الماهية في الخارج باطل كما سبق ولا
يخفى ما ذكرنا ما يقال ان هذه الصفات من عوارض نسبة مفهوم الوجود الى الماهية وليست من عوارض
النسبة بمعنى اتصاف الماهية بالوجود وثبوته لها ثبوتا بالفعل ومنها ان هذه الصفات من المعقولات الثانية

لتحقق شرطها وهو المعقولية في الدرجة الثانية وعدم تحقق محاذيها فيجب ان يصدق عليها حد المعقول
الثاني وهو ما لعرض المعقولات الاولى في الذهن فاستيق وهو يستلزم ان يكون هذه الصفات من عوارض
الوجود الذهني دون الماهية ومنها ان الوجوب من هذه الصفات امر ثبوتي يتوقف ثبوته لمعروضه على وجود معروضه ضه
اما في الخارج او في الذهن ولا شك ان معروضه الحقيقي الذي هو نسبة الوجود الى الماهية ليس من الموجودات الخارجية
فيتوقف ثبوته للعروض على وجود تلك النسبة في الذهن فيلزم ان يكون الوجوب من عوارض الوجود الذهني فيكون الا مكان
والامتناع كذلك اذ لا فرق بينها في ذلك بديهة وفيه بحث اما اولا فلانا نجيب عن السؤال الاخير بانه ان اراد
بتلك الصفات الوجوب والامكان والامتناع بالمعنى المصدري فنختار انها امور انتزاعية العروض لها للاشياء
اصلا لا ذهنا ولا خارجا والالتزام من ذلك عدم صدق المشتق منها على الاشياء على ما مر تحقيقه في الوجود
وان اراد المشتقات فنختار انها عارضة للاشياء في الاعتبار الذهني ومتحدة معها في الواقع ومناط صدقها
على الاشياء هو الاتحاد الواقعي لا العروض الذهني مثلا السواد معروض لمفهوم الممكن في الاعتبار الذهني ومتحد
معه في الواقع وصدق الممكن عليه بواسطة اتحاده معه في الواقع لا بواسطة العروض الذهني حتى لو لم يكن ذهن
ذاهب لم يصدق عليه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان هذه الصفات في الدرجة الثانية من التعقل وقدم الكلام عليه
قوله فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان فيه بحث اذ لو صدق الانسان على الفرد المعدوم منه
حين كونه معدوما لكان المعدوم جسما حساسا ناطقا هذا والظاهر ان مفهوم الموجود عام
مطلق من الانسان فلو صدق الانسان على الفرد المعدوم منه لزم صدق الخاص دون العام وفيه
نظر لانه انما يلزم القسم في هذا النظر انما يرد اذا اريد بالثلثة معانيها المصدرية اما اذا اريد المشتقات الوجوب
فلا ورود له مثلا اذا اخترنا ان الوجوب بمعنى الواجب موجود وان اتصافه به بوجوده بالامكان كان الواجب الوجود ض
وجوده ممكنا وهو لا يصح قوله لكن الامكان ليس بموجود في الخارج اذ الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير وهو
نفس الوجوب المذكور المفروض انه موجود في الخارج **قوله** اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا
لكان ممتنعا قيل اقول بل يمكن فان الامتناع على تقدير وجوده يتوقف على موصوفه اعني الممتنع والموقوف
على المحال محال ووجود الامتناع محال لانه يستلزم ما ينافيه كما مر تحقيقه اللزوم كما هو
والمانع ان يمنع كون الموقوف على المحال لذاته محالا لذاته غاية ما في الباب ان يكون محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفا
المعلول اللازم مع انه ممكن يتوقف على انتفا الواجب وهو ممتنع لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف بخصوصه

يستلزم

يستلزم امتناع الصفة وان لم يستلزم بامتناع الموقوف عليه كليا امتناع الموقوف عند الى القوم
البرهان وفيه بحث اما اولا فلانه لو صح ما ذكر لم يصدق الشرطية عن كاذبين كقولنا ان كان الانسان حمارا
كان ناهقا لجريان ذلك فيه بان يقال حمارية الانسان محال لانه يستلزم ما ينافيه وهو عدم
الناهقية على تقدير الحمارية لكن القوم على اخرهم يعترفون بصدقها والعمدة في ان المحال قد يستلزم محالا
اخر اما بالضرورة كحمارية الانسان لناهقيته واما بالنظر كاستلزام الدور للتسلسل فلا يستلزم ما
ينافيه اما بالضرورة كحمارية الانسان لصاهليته واما بالنظر فحماريته مثلا لادراك الكليات
فقولهم المحال جاز ان يستلزم المحال موجبة مهملة بخلاف قولهم الواقع لا يجوز ان يستلزم المحال فانه يصدق
سالبة كلية ثم فيما نحن فيه منافاة الامتناع مع الوجود ضروري فكيف يتحقق اللزوم بينهما واي دلالة
في المهملة المذكورة على تحقق اللزوم بين المتنافيين فلا يحصل ما ذكر راجع الى دليل على ان احد المتنافيين
يكون مع الاخر على تقدير وامتناع اجتماعهما بديهي فيكون الدليل المذكور معارضا بالبديهة والدليل
المصادم للبديهة غير مسموع اتفاقا واما ثانيا فلان المحال المجوز فيه استلزامه لم اخراعم من المحال لذاته
ومن المحال بواسطة استحالة ما يتوقف عليه فكان المحال لذاته جاز ان يستلزم محالا اخر كذلك المحال بواسطة
استحالة ما يتوقف عليه جاز ان يستلزم محالا اخر واذا كان كذلك فالحق في قوله لمانع ان يمنع
كون الموقوف على المحال لذاته محالا لذاته حيث يكون المحال بواسطة الموقوف عليه كذلك
في الحكم المذكور **قوله** بل هو غير كونه واجبا لو كان الوجوب غير كونه واجبا لزم من امكانه
امكانه بلا ريبة كما انه لو كان عين ذاته يلزم ذلك فالمعال ان تقرر الملازمة هكذا لو كان الوجوب ممكنا
لزم امكان كون الواجب الوجود واجبا اعني واجبية الواجب سواء كان الوجوب عينه او عينه ولم يبق
الكلام ح سقط جوابه كما لا يخفى **قوله** فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات
بها في نفس الامر او في الخارج قيل تحقيق ذلك ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج هو
ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابقا لحمل تلك الصفة عليه ومصداقه
ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد
لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم لا يقتضي وجود الصفة فيه اذ يكفي كون الموصوف
في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وفيه بحث

لان هذا القايل قد ذكر هذا التحقيق فيما سلف وقد ذكرنا ما عليه مفصلا فلا نعيده ثم قيل
لا يقال الاتصاف نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف اقتضى وجود الصفة الا انا نقول مطلق تحقق
الاتصاف يستدعي مطلق تحقق الطرفين وكذا تحققه في الخارج او الذهن يستدعي الاتصاف الخارجي
تحقق الطرفين فيه لكن الاتصاف ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق في الذهن وهو
يستلزم تحقق الطرفين في الذهن واما استلزام الاتصاف في الخارج لتحقق الموصوف في الخارج فمن حيث
ان الخارج ظرف له فان معناه كما مر هو ان يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود بحيث يصح ان يحكم
عنه بهذا الحكم وفيه بحث لانه قد ادعى اولا ان الاتصاف في نفسه يقتضي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف
ولا يقتضي وجود الصفة فيه اتباعا لما ذهب اليه الشارح من ان الصفة المعدومة في نفس الامر يصح الاتصاف بها في نفس الامر
وكذا الصفة المعدومة في الخارج يصح الاتصاف بها في الخارج وههنا قد هدم ذلك وصرح بان تحقق الاتصاف في
الخارج يستدعي تحقق الطرفين فيه وكذا التحقق الاتصاف في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه
فيكون الاتصاف مستدعيا لتحقق الطرفين في ظرف الاتصاف والايقال قد ادعى اولا ان الاتصاف في الخارج مثلا
يستدعي وجود الموصوف فيه دون الصفة وقد حكم ههنا بان تحقق الاتصاف فيه يستدعي وجوده
الطرفين وبينهما فرق اذ الخارج في الصورة الاولى ظرف لنفس الاتصاف لا الوجود وفي الثانية ظرف لوجوده
لانا لا نسلم الفرق بينهما اذ لا معنى لكون الاتصاف في الخارج الا انه واقع فيه ومتحقق هناك وما ذكر
من الفرق بينهما كلام خال عن التحصيل ولو سلم ان بينهما فرقا لا يندفع السؤال بهذا الجواب اذ لو كان المدعى ان
الاتصاف في الخارج يستدعي وجود الموصوف فيه دون الصفة واورد القايل عليه ذلك ان الاتصاف
نسبة فيه فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفة لا يمشي الجواب بان تحقق الاتصاف في الخارج
كذا اذ الكلام في الاتصاف في الخارج لا في تحقق الاتصاف فيه وبينهما فرق على هذا التقدير قوله ولا
شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها قيل اقول الامور العينية الموجود والمعدوم
اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المعدوم بها اتصافا يترتب عليه الاثار فانه كما لا يمكن اتصاف
الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم
به ذلك الاتصاف واما الاتصاف الذهني الفرضي كما في تخيل الجسم الابيض فيجري في الموجود
والمعدوم فانه كما يمكن تخيل الجسم المعدوم ابيض كذلك يمكن تخيل الجسم الموجود ابيض مع انتفاء البياض

عنه

عنه في الواقع وفيه بحث اذ ما ينفي عنه البياض في الواقع لم يكن من اقسام المتصف بالبياض
في الواقع الذي في اتصاف شيء بصفة فرض تلك الصفة فيه كيف ولو كفى ذلك في الاتصاف لكان زيد مثلا
متصفا بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي بل بالحجرية والشجرية وغيرها مما يمكن فرض اتصافه بها وهذا
الاسفسطة وليس معنى الاتصاف الذهني ذلك بل معناه ما حققناه غير مرة على ان الجسم المعدوم
ليس جسما كما ان الانسان المعدوم ليس انسانا على ما عرفت ولا يصح ولا يصح اتصافه بشيء
من الصفات حين هو معدوم والحق كما مر غير مرة ان الاتصاف انما كان يستدعي وجود الطرفين في ظرف
الاتصاف وان الاتصاف بالصفة المعدومة غير معقول سواء كانت الصفة ممكنة الوجود او لا
اذ لا فرق في ذلك بين ان يكون الصفة ممكنة معدومة او ممتنعة معدومة والشايع الذي
فرضها في الصفات الممكنة المعدومة ككون الجسم ابيض البياض المعدوم قايمة في الممتنعات
ايضا اذ لا شك ان يكون زيد في الخارج اعمى بواسطة سوقا العمى له فيه حتى يكون العمى الممتنع الوجود
في الخارج ثابتا له فيه ومعنى الاعمى امر واحد يعبر عنه بالفارسية بكور لا ما ثبت له العمى كما ترى اي من العدم
قوله فذات الواجب كالشخص وجوب تصح فيه بحث اذ قد عرفت ان ذات الواجب لا يجوز ان
تقتضي وجوده بناء على ان الشيء ما لم يكن موجودا لم يوجد فوجوده غير معلل بعلة الا ان علة وجوده
ذاته ولا يجوز ايضا ان يقتضي وجوده وجوبه على تقدير ان يكون وجوبه موجودا في الخارج لان الشيء
ما لم يجب لم يوجب كما سيأتي فواجبية الشيء متقدم على ايجابه **قوله** والحق في الجواب قيل لا يخفى
بعد ما تقرر من ان وجود الواجب عين عينه عدم تمشي هذا الجواب كيف ولو كان الذات
علة لوجوبها لكانت متقدمة بالوجوب على وجوده ضرورة تقدم العلة في الوجوب على وجود
المعلول ووجوبه وتفصيله انه يلزم تقدم كون الذات المقدمة بالوجوب على وجود الوجوب اعني
كون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود الوجوب ووجود الوجوب متقدم على
اتصاف الذات به او هو عينه على تقدير كونه من الامور العينية فيكون اتصاف الذات
بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب هذا والمانع ان يمنع تقدم وجود الصفة العينية
على الاتصاف بها او عينيته له وان سلم استلزام الاتصاف له ولا يخفى الحق على المنصف
وفيه بحث اذ تأخر الاتصاف بالصفة عن وجودها لا تأخر النسبة عن طرفيها ومنعه غير مفيد وكون

وكون وجود الصفة في نفسه عين اتصاف الموصوف بها غير مقبول اذ الاتصاف نسبة بينهما
بخلاف وجود الصفة وقد صرح فيما كتب على الحاشية انه هو الحق قوله فان عدم المعلول الاول
لو قيل هنا نكتة وهي ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون
اللازم وهو ينافي الملازمة بينهما والحال ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان
اللازم بالقياس اليها اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته والاولى ان هذا قول بالامكان
بالغير لان ذلك ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين ويلغى فيه امكانه بالقياس
الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما وقال بعض الفضلاء المحشي ذلك ان
للمعلول الاول اذا اعتبر في نفسه فعدمه ممكن ولا يستلزم عدم الواجب من هذه الحيثية
واذا اعتبر من حيث ان وجوده واجب لعلية فعدمه ممتنع بها ومستلزم لعدمها
لكن عدمه ليس ممكنا بالذات من هذه الحيثية حتى لزم امكان لازمه قوله والجواب ان الاتصاف
ان يو — الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر قد مر في تحقيقه كلام ولا باس ان نزيد بيانا فنقول
لا يرتاب عاقل في ان الاتصاف ليس من الامور الموجودة في الخارج فان الموجود في الخارج هو الجسم
الابيض مثلا ثم العقل اذا لاحظ بقوته المميزة وجد فيه جوهرا قائما بذاته وعرضا قائما به — بس
بينهما وحصل منه النسبة القياسية وليس في الخارج الا الجسم والبياض لكنهما في الخارج
على وجه يصح للعقل الحكاية عنهما بما هو كون الجسم متصفا بالبياض فطابق الحمل ومصداقه في
قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه دون البياض القائم بغيره فانه لا مدخل
له في تطابق هذا الحمل وقد يكون مطابق الحمل ومصداقه خصوصية الموضوع من غير مدخل امر آخر
موجود معه في الخارج كقولك زيد انسان فان مطابق الحمل هنا ذات زيد فان العقل ينتزع
منه الانسان ويحمله عليه وكذا في سائر الذاتيات وقد يكون ذاته مع امر مباين له كما في
قولك السماء فوق الارض فان المصداق هو ذواتها فقط بناء على عدم تحقق الفوقية في الخارج وكذا
في سائر الاضافات الا على رأيه واما في حمل العدميات كما في زيد اعمى فان مطابق هذا الحمل وجود زيد
في الخارج على وجه ليس مصورا للبصر فليس في الخارج فيهما هنا الا اعمى الا الموجود فيه هو زيد
فقط الا ان العقل يحتاج في هذا الحمل الى ملاحظة امر زائد عليه هو البصر والمقايسة بينهما

بعدم

بعدم مصاحبته لبدن الانسان فهو من حيث انه ليس في الخارج الا ذات الموضوع يشبه حمل
الذاتيات او من حيث انه يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمقايسة بينهما يشبه حمل
الاضافي فظهر ان مطابق الحكم الحملي قد يكون ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع مع
مبدأ المحمول وقد يكون ذات الموضوع مع امر آخر مباين له ولذلك نرى الشيخ يعبر عن التصديق بان يحدث
في الذهن نسبة صورة التأليف الى الاشياء انفسها بانها مطابقة لها من غير تعرض لكون الاشياء المكون
اليها ومن ثمة ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية فكلام ما اولها ذكرنا او مردود واذا
تحققت ما مهدناه لم يبق لك ريبة في ان الاتصاف والذات في الخارج مثلا بصفة لا يستلزم وجود تلك
الصفة في ظرف الاتصاف ولا في انه يستلزم وجود الموصوف فيه نعم في تأخره عن وجود الموصوف نظر وفيه
بحث من وجوه منها انا لا نسلم ان النسبة بين الجسم والبياض القائم به مخترعة العقل وتعمله اذ من البين
ان البياض والجسم موجودان متغايران ذاتا ووجودا في الخارج وبينهما علاقة وارتباط فيعبر عنها
تارة بالقيام وتارة بالحلول وتارة بالاتصاف وان لم يكن عقل عاقل ولا ذهن ذاهن ثم اذا عرف
بان العقل حكى عن حالهما في الخارج بكون الجسم متصفا بالبياض فانما كانت تلك الحكاية صادقة
كان متصفا في الخارج به والحكم الذهني في صدقه لذلك وجود الجسم والبياض في الخارج والعلاقة
بينهما فيه والا لصدق ان الرومي متصف بالبياض في الخارج لوجود الرومي والبياض كليهما فيه وان لم
يكن صادقة كان كثيرا من الموجود الاعتبار به ومنها انا لا نسلم ايضا ان مصداق حمل الانسان على زيد ومناطه ذلك
خصوصية الموضوع بل مصداق ذلك ومناطه اتحاد الموضوع مع المحمول ذاتا ووجودا في نفس الامر فانه
زيد لما كان عين الانسان في الخارج ومتحدا معه ذاتا ووجودا صدق حمله عليه ولهذا صح حمله على كل ما هو
كذلك كعمرو وخالد وان فقد خصوصية زيد هناك وكذا مصداق الحمل في مثل السماء فوق الارض هو
اتحاد السماء مع مفهوم فوق الارض ذاتا ووجودا في نفس الامر لا مجرد ذات السماء والارض كما حسبه — انها فوق الارض
حتى لو انقلب وصفهما لصدق على التقدير المذكور وكذا مصداق الحمل ومناطه في مثل زيد اعمى اتحاد
زيد مع مفهوم الاعمى ذاتا ووجودا وكذا الحال في مثل الجسم ابيض وبالجملة مصداق الحمل ومناطه في
اتحاد الموضوع مع المحمول في جميع الصور ولا يلزم في شيء من الصور المذكورة ان يكون الاتصاف بدون
الصفة في ظرفه قوله لانه صريح في منع الملازمة قال بعض الفضلاء يجيب بهذا معنى كلام المصنف على زعم

هذا الفاضل ان المقدم اعني عدم الفرق ليس بحق كما زعمه المستدل بل الواقع هو الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي وهذا الفرق ليس بمستلزم لثبوت الامكان فلا يحصل المطلوب فتأمل وفيه بحث اذ المتبادر
من متن الكتاب منع الملازمة كما ذكره الشارح وما ذكره لا يندفع ايراد الشارح كما لا يخفى قوله انا نعرضها — منهم
للممكن بالذات يمكن ان يقال وجه دلالته قول المص ومعروض ما بالغير ممكن على الحصر انه قضية مهملة يستعملها
في العلم فهي كلية حذف سورها تخفيفا ومن ثمة قيل مهملات العلوم كليات والكلية تدل على الانحصار
قوله والا توارد العلتان غير مسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان الواجب علة لوجوبه وليس كذلك قيل
انت خبير بان ما ذكر في قوة التوارد اذ المحذور الذي يلزم من التوارد هو الاستغناء عن الشيء والاحتياج
اليه وهذا المحذور بعينه لازم ههنا فالاولى المسامحة في مثل ذلك بل نقول هذا المنع غير مضر لانه
على تقدير كونه غير الذات لزم المحذور لظهوره وفيه بحث اذ لزوم الاستغناء عن شيء والاحتياج اليه فانه
— لا نسلم — الجائز ان يكون الشيء بحيث اذا اخذ بذاته يحتاج الى امر ويكون لغيره مدخل في ثبوت هذا الامر له كالانسان
فانه في حد ذاته جسم وللحيوان مدخل في ثبوت الجسمية له كما حقق في موضعه فلم لا يجوز ان يكون ما نحن فيه كذا
القبيل لا بد لنفيه من دليل على ان ما ذكر ان تم يكون دليلا آخر وبذلك لا يندفع المنع على الدليل
المذكور في الشرح قوله بعين ما ذكر في الواجب تقريره هناك انه لو عرض للممتنع الوجوب بالغير
— العلتين — يلزم كونه موجودا او معدوما معا ولو عرض له الامتناع بالغير لزم توارد العلتين اعني الذات والغير
على معلول واحد شخصي هو عدم ذلك الممتنع ولا يذهب عليك ان التوارد انما يلزم لو كان
الممتنع علة لامتناعه وهو ممنوع والسند ما ذكر في صدر المبحث فلا يتم الجواب عنه ثم الاعتراض
الذي اشار اليه بانه مر ذكره في صدر المبحث هو ان الممتنع لا ذات له فلا يكون الامتناع معللا بذاته ويمكن ان يجاب بذاته
الجواب عنه على ما في السند تبرعا نقول لا شك ان الامتناع وصف الممتنع فاما ان يكون معللا او غير
ذاته والاول يوجب التوارد والثاني يستلزم ان يكون له ذات ولا ذات له وفيه بحث اما اولا فلان الات
اذا كان نوعا للممتنع بلا شك وكيف يتصور ان يكون عينه واما ثانيا فلعدم انحصار وصف الشيء
في القسمين المذكورين وهو ظ واما ثالثا فلان الامتناع انما يحتاج الى علة لو كان امرا واقعيا في نفس الامر
اما اذا كان امرا عقليا انتزاعيا فلا يحتاج اليها فان مبدأ الاشتقاق قد يكون امرا واقعيا في — د
نفس الامر كالسواد للاسود والحركة للمتحرك وقد يكون امرا عقليا غير واقع في نفس الامر كالوجود للموجود
انتزاعيا

والامكان

والامكان للممكن والامتناع للممتنع واشار بالجواب السابق الى ما نقلنا عنه انفا من ان ما ذكره
في قوة التوارد وقد مر ان هذا الكلام لا يكون صوابا قوله وفيه بحث اذ لا يلزم من قطع النظر عن الغير انتفاء — ع
امكان الممكن بالغير قيل ظ ان مراده انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع الامكان ومثل هذه المسامحة كثير
غريبا في كلامهم وفيه بحث لاحتمال ان يكون انتفاء ذلك الغير مستلزما لامر آخر هو ان ينفى — ع
الامكان عن الممكن واقول لك ان نقول كما ان الواجب بالذات ما اذا اعتبر بذاته من غير التفات الى
شيء آخر كان نسبة الوجود اليه بالوجوب والواجب بالغير ما اذا اعتبر مقيسا الى غيره كان كذلك وان
قطع النظر عن الغير وسلب الوجود اليه وجد ارتفع الوجوب وكانت النسبة بالامكان كذلك الممكن
بالذات ما اذا اعتبر بذاته من غير التفات الى شيء آخر كان نسبة الوجود اليه بالامكان والممكن بالغير — اي نسبة الوجود اليه
ما اذا اعتبر مقيسا الى غيره كان كذلك واذا قطع النظر عن ذلك الغير عند نسبة الوجود اليه نفسه
لا مقيسا الى غيره ارتفع الامكان اذ الثابت مقيسا الى الغير لا يثبت مع ترك المقايسة لكن الامكان ثابت
للممكن اذا اعتبر بذاته والا يلزم الانقلاب وعلى هذا سقط النظر كما لا يخفى قيل من البين انه
لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع ما بالقياس اليه في الواقع مثلا لا يلزم من قطع النظر عن زيد
ارتفاع الابوة عن زيد في الواقع قوله اذ الثابت بالقياس الى الغير في نفس الامر لا يثبت مع ترك المقايسة — الواقع
قلنا الثابت بالقياس الى الغير في نفس الامر لا يرتفع بحسب نفس الامر مع ترك المقايسة وهو كالامر
في المثال نعم انما يلزم ارتفاعه على فرض انتفاء ذلك الغير لا بمجرد قطع النظر عنه لا يقال اذا قطع
النظر عن الغير لا يكون الشيء من الوجه الذي يلاحظه العقل ثابتا فيرتفع الامكان مع قطع النظر
عن الغير بحسب النظر فيتحقق الوجوب والامتناع لانا نقول اذا قطع النظر عن الغير لا يكون واجبا
ولا ممكنا ولا ممتنعا بحسب هذا النظر كما ان الماهية من حيث هي لا تكون واحدا ولا كثيرا ولا موجودا
ولا معدوما مع ان ما ذكره المحشي انما يمشي صورته اذا اريد بالامكان بالغير الامكان بالقياس الى
الغير اما اذا اريد به ان يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا مجال لما توهمه
وهو ظ وفيه بحث اذ ما ذكره المحشي لا يتوقف على ارتفاع الامكان في الواقع حتى يرد عليه انه لا يرتفع
منه بقطع النظر عنه بل يكفي فيه انه عارض للمفهوم عند لحاظه بذاته بلا اخذ امر آخر معه
وذلك لان تقسيمه الى الاقسام الثلاثة بحسب حاله عند نسبة الوجود الى نفس ذاته لا عند نسبة الوجود اليه في نفس الامر

ان نسبة الوجود اليه في نفس الامر اما الوجوب او الامتناع ليس الا بناء على امتناع خلوه عن الوجود والعدم
فيها فان كان موجود اكان نسبة الوجود اليه بالوجوب وان كان معدوما كان نسبته اليه بالامتناع
كما حقق في موضعه ولما كان الوجود الى نفس ذاته وهو وحده انه عار عن جميع ما بالغير فيكون عاريا
عن الامكان على تقدير ان يكون بالغير كما انه عار عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير هناك فهو اذن عند
نسبة الوجود الى نفس ذاته اما واجب بالذات او ممتنع بالذات ويلزم الانقلاب قوله والا توارد علتان
على معلول واحد شخصي قيل لم لا يجوز ان يكون استقلال الذات في علية الاستواء لم اصلا عليه مشروطا
بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين
كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة عند الانفراد واذا اجتمع علة منها لم تبق استقلال
الاتحاد فان قيل لا يكون ممكنا ذاتيا لان امكانه مستند الى الذات بشرط انتفاء الغير واخرى
الى الغير فلا يزال للغير مدخل في امكانه واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وقد تبين
بطلانهما وانما الكلام في الممكن الذاتي لانا لا نقول انتفاء الغير شرط لكون الذات علة تامة للامكان لان نفس الامكان
فانه متحقق سواء وجد الغير او انتفى فنسبته الى وجوده وعدمه على السواء فلا يتوقف على شيء منهما
لانا نقول الا لم يكن للغير وجودا وعدما مدخل في علة الامكان كان الذات مطلقا علة تامة فلا يكون علته
التامة مشروطا بعدمه وهو ظاهر واذا فلا يكون ممكنا بالغير لانه لا مدخل للغير في امكانه ومن ههنا
يلوح ان ما قيل في الاعدام ليس كذلك بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احد علله وهو امر واحد
لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست علة بخصوصها بل العلة هو القدر المشترك فلت
ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فهو اعم من ان يكون
انتفاء الضرورة الذاتية معلولا لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون معللا بالغير لا يلزم الانقلاب
لانه ليس داخلا في الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي
النسبة ضروريا له بحسب ذاته او يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاء
الضرورة الذاتية معلولا لغيره وان اريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين
اختل انحصار المواد في الثلاث اذ يصير هكذا الشيء اما ان يكون وجوده ضروريا له بحسب ذاته او عدمه ضروريا له بحسب
ذاته او كونه ذاته علة لسلب الضرورتين الذاتيتين ولا شك في جواز العقل ان يكون سلب الضرورتين معلولا للغير

ومن ههنا نعلم انه يمكن ان يمنع انتفاء لزوم توارد العلتين اذ لم يثبت كون الذات علة
بعد ويمكن اثباته بانه لو كان الامكان معلولا للغير لكان هو بحسب الذات جائزا ان يكون ممكنا
وان يكون واجبا لذاته وممتنعا لذاته وهو محال لان امكان كون الشيء واجبا لذاته
او ممتنعا لذاته مشتمل لذاته على التناقض وايضا يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه
واجبا بذاته او ممتنعا بذاته وكلاهما محال لان لان سلب تاثير الغير فيه امر مغاير
لذاته ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته وفيه بحث اما اولا فلان
السؤال ساقط بناء على ان المقسم الى هذه الاقسام الثلثة هو المفهوم الماخوذ بذاته من غير
احد امر اخر معه فهو في هذه المرتبة اذا نسب الوجود اليه فاما ان يجب او يمتنع او لا فاذا كان
فهذه الاحوال الثلث حاصلة للمفهوم في هذه المرتبة ولا خفاء في ان الحال التي تكون له في هذه
المرتبة لا يكون للغير مدخل فيه فان كان للغير مدخل في امكان شيء منها في مرتبة اخرى
فهو في هذه المرتبة ان كان واجبا او ممتنعا لزم الانقلاب وان كان ممكنا يلزم الحاصل
او ان يكون له امكانان وهو غير معقول كما قرره الشارح واما ثانيا فلان ما حسب الله الحق
من ان العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه باطل قطعا لان عدم احد الاجزاء
امر عام مشترك متحقق بتحقق كل فرد من افراده ويرتفع بارتفاع كل منها فلو كان علة تامة لعدم
المركب لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا لوجوب تكرر المعلول عند تكرر علته
التامة فاذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فتحقق معلوله وهو عدم المركب
ثم اذا عدم جزء اخر منه تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب لزم
ان يتحقق عدم المركب مرة اخرى بعينه واذا ارتفع عدم احد الاجزاء بوجود الجزء واحد منها
يلزم ارتفاع عدم المركب وذلك بوجود المركب واذا ارتفع عدم احدها بوجود جزء اخر من
اجزائه لزم ارتفاع عدم المركب مرة اخرى وذلك بوجوده مرة ثانية هف واما ثالثا فلان
المدلول عليه بقوله لو كان الامكان معلولا للغير لكان لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا
وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو لا يجوز ان يمنع كونه واجبا ذاتيا او ممتنعا
فالشارح لا بد ان يمنع ذلك من دليل لم قيل والا شبه ان المص بعد ما حقق ان الشيء قد يكون واجبا

بغيره او ممتنعا بغيره مع انه ليس كذلك بحسب الذات بين ان مراده لك لا يخرج في الامكان لان يكون شرط
كونه على حال من احواله ممكنا او بدونه ممتنعا او واجبا على اني من كون الشيء بشرط مقارنته وجود العلة
او المعلول او انتفاؤهما واجبا او ممتنعا وبدونهما ممكنا ولا خفاء في انتفاء الامكان الغيري
على هذا الوجه فانه ما يعرض كونه بشرط ما ممكنا لا بد ان يكون ممكنا في ذاته اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته
لم يكن بحسب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب فان قلت اذا اعتبر الوجوب من حيث الاضافة الى ممكن
ككونه مبدأ اريد مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير
في الواجب بالذات على منوال تحقق الوجوب بالغير والامتناع في الممكن بالذات قلت يجب للواجب
بالذات هو وجود ذاته ومع هذا الاعتبار وجود ذاته باق على حاله الذاتي فان الواجب من هذه
الجهة بحسب وجود ذاته لذاته يعم لا يجوز وجود ذاته المقيدة به ... وهو غير
واجب بذاته فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا
بالغير فان الممكن الماخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته
فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجب بغيره وفيه بحث اذ قول المص ولا ممكن بالغير
يدل على ان الحاصل انتفاء الممكن بالغير مطلقا وهو حق كما بيناه لا على انتفاء قسم منه وهو ممكن
بالغير كون ذلك الممكن بلا هذا الغير واجب او ممتنعا كما حمل هذا القائل الكلام عليه
قوله والحق انه ان اريد بالامكان بالغير ما اعلم ان الشارح لما فسر الوجوب بالذات باقتضاء
الذات وجوده فسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود وفسر الامكان بالغير قياسا عليه
بلزوم اقتضاء الغير الوجود ولا العدم وبنى على هذا تجويز الممكن بالغير معترضا على قول المص
ولا ممكن بالغير والحق كما سمعت غير مرة ان الوجوب بالذات كون الشيء بحيث اذا اخذ بذاته من غير
التفات الى غيره يجب له الوجود والوجوب بالغير كونه بحيث اذا اخذ مع غيره يجب له ذلك وسيشير المص الى
هذا المعنى بقوله او عند اعتبارها اي الوجود والعدم والحق انه لا بد ان يكون للغير دخل
ما في الماخوذ معه والا لكان الغير اجنبيا وذلك الامر حاصلا اخذ الغير او لم يوجد اذا تمهد
هذا فنقول لا يجوز ان يكون شيء من المفهومات ممكنا بالغير اما الواجب بالذات فلانه اذا اخذ الواجب بالذات
مع غيره ولم يجب له الوجود كان ذلك الغير مانعا منه فيكون بعدمه وهو ارتفاع المانع علة لوجوده

بالنظر اليهما يعني انا بينا وعلمنا ان تفسير ما
بالغير وتفسير الامكان بالغير فيما عليه هو
كون الشيء بحيث اذا اخذ مع غيره لا يجب له الوجود
ولا العدم صح صح

واذا اخذ مع عدم الغير ولم يجب له الوجود كان وجود الغير علة لوجوده لوجهه هف واما الممتنع بالذات
فلمثل ما ذكرناه في الواجب واما الممكن بالذات فلانه لو كان ممكنا بالغير لكان للغير مدخل في امكانه
ولا يكون في حد ذاته بلا اخذ غيره معه ممكنا فهو في هذه المرتبة عند نسبة الوجود اليه اما واجب بالذات
او ممتنع بالذات فلا يصير ممكنا بالغير لما عرفت انفا قوله وعند اعتبارها اي الوجود والعدم
بالنظر اليها قيل فيه بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك
انه يشمل الواجب لذاته اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخلو عنه قضية فعلية
فيلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا بالغير وهو ينافي قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن فلا بد من
تخصيصهما بالغير الذي هو اما مطلق او حيث حكم بتلازمهما للامكان فالاظهر كما ذكره
لو لم يكن بالغير فظاهر انه ليس بالذات لزم الواسطة بين الذاتي والغيري وفي نحته بحث لان ما ذكره المص ههنا ليس
اشارة الى ان الوجوب بشرط المحمول واجبة بل اشارة الى كيفية عروض الوجوب بالغير والى ان معروضه
ما ذا ومعروض الامكان ماذا ليتبين انهما مختلفان ويكون ذلك توطية لقوله والمنافاة بين الامكان الغيري والغير
فان الوجوب بالغير يعرض عند نسبة الوجود الى المفهوم الماخوذ مع علته والامكان يعرض عند نسبة الوجود
الى المفهوم الماخوذ بذاته من غير اخذ امر اخر معه فيكون عروضه عند عدم اخذ العلة مع المفهوم
فمعروض الامكان هو نفس ذات الشيء من غير اخذ علته معه ومعروض الوجوب بالغير هو ذات الشيء الماخوذ
مع علته قوله يعني ان الامكان انما يعرض لها لا يخفى على المنصف ان هذا التفسير لا يلايم ما ذكره المص
ههنا اذ ليس فيه اشارة الى الضرورة بشرط المحمول ولا الى انقسام الوجوب الى الوجوب السابق واللاحق
وسيشير المص اليها بعد ذلك هذا ثم الظاهر انه يريد اقول هذا هو الحق لا ما تفرد به المتاخرون من ان
وجود شيء لاخر في الخارج لا يستدعي وجود الثابت فيه لان وجود شيء لاخر نسبة بينهما فكيف يكون في الخارج
ولا يكون احد طرفيها فيه وقد نقلت في الحواشي السابقة من كتاب التحصيل ان ما لا يكون في نفسه يستحيل
ان يكون موجودا لشيء وقد نص الشيخ في الهيات الشفاء بذلك وقد بلغ من سمع عن العلامة المحقق الشريف
قدس سره ان النسبة في الخارج بدون احد طرفيها فيه وان كانت مستبعدة غاية الاستبعاد لكن نضطر
بالتزام ذلك حيث نعلم قطعا ان مثل قولك زيد اعمى في الخارج صادق ومعنى الاعمى هو ما ثبت له
له العمى ولا شك ان العمى معدوم في الخارج والجواب ما حققه ان مراد ليس معنى الاعمى ما ثبت له العمى كما حسبه

ارباب العقد بل معناه امر ليس فيه هذا التفصيل ويعبر عنه بالفارسية بكرر قال بعض الفضلا لا يقال
هذا مخالف لما اشتهر في السنة من ان ثبوت شي لشي في الخارج يقتضي ثبوت المثبت له في الخارج دون التقوم
ثبوت المثبت له بحوز ذلك مع امتناع الثابت اذ لا شك ان الثبوت هو الوجود فاذا لم يلزم وجود
الثابت من ثبوته لغيره بالخارج مع امتناعه لم يلزم من امكان وجود الصفة لغيره امكان
وجودها في نفسها لانا نقول ليس المراد بما ذكر الوجود الحقيقي بل مجرد الاتصاف وكلامنا في الوجود د
الحقيقي وكل موجود لغيره وجودا حقيقيا منحصر في الصور والاعراض كما يدل عليه كلام الشارح
وكلاهما موجود ان في حد ذاته بلا ارتياب وفيه بحث لانهم قد ادعوا ان العلم الممتنع الوجود لذاته
مثلا ثابت له بديهة كما ثبت الحركة في الخارج ولم يريدوا بالثبوت الا المعنى البديهي المسمى بالوجود و
الكلام الا في هذا المعنى ولم تقسم هذا المعنى الى الحقيقي وغير الحقيقي فان اراد بالوجود الغير الحقيقي
الرابط من الشيء هذا المعنى فهو فرع الطرفين كما بيناه وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله
قوله مايكون ممكن الوجود لشي اخر على اي نحو كان لو كان الحلول على نحوين احدهما حلول مثل حلول
الاعراض والصور والثاني نحو اخر لاستقام هذا الجواب لكن ذلك غير ظاهر لظانه لو كان لغير الاعراض والصور
حلول لكان حلوله على نحو حلولهما قوله فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار وغيره اذ كما ان العلم
بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر كذلك العلم بافتقاره الى المؤثر يستلزم العلم بامكانه ضرورة ان
العلم المفتقر الى المؤثر لا يكون واجبا ولا ممتنعا فلو اقتضى استلزام العلم المذكور العلية كما ادعاه
يلزم ان يكون الافتقار علة للامكان ايضا فيكون كل منهما علة للاخر هف قيل قد ذكر الشارح
ذلك واجاب عنه بان العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل علة وجود علة ما
وبان كون الامكان معلول الافتقار ظاهر البطلان وفيه بحث اذ لا نم انه ذكر الشارح ذلك كيف وهو قوله لان العلم
ولو كان ذلك لصح ان يجاب عن ذلك بما اجاب الشارح به عما ذكره ولا اختفا في عدم صحته واما ان
كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان فلا يقتضي صحة هذا الاستدلال الى صحان يحمل
وجه اخر والا غلط لان الاستدلال المذكور وصحة هذا الاستدلال لا يقتضي ان يكون الافتقار
علة للامكان كما بينه المانع فلو كانت العلية المذكورة ظاهر البطلان لكان الاستدلال المذكور باطلا قطعا قال
بعض الفضلا اعترض على الدليل المذكور بالنقض بعدم المحل الذي انعدم لعدم الجزء من الحجر لعدم

بعدم حجر واحد وعلى مقتضى ما ذكر من الدليل يلزم ان يكون عدم الحجر الواحد في هذه
الصورة علة مستقلة لذلك العدم وليس كذلك فان العلة المستقلة في هذه الصورة انعدام الحجر
معا قوله واجيب بان العلم بالمعلول المعين قيل ان اراد ان استلزام العلم بالعلة المعينة ليس كليا لتخلفه
في بعض المواد ثم لكن لا يجدي في المطلوب لجواز كون العلم ببعض المعلولات المخصوصة يستلزم العلم بالعلة المعينة
ويكون الامكان من هذا القبيل وان اراده ان لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بالعلة المعينة فلا نم انه
الى ان يقوم عليه الدليل وفيه بحث اذ لو كان الامكان من هذا القبيل لكان الافتقار علة للامكان وهو ضروري
البطلان لا نفهم الشارح قوله ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب قيل انه يدل على انه ارتكز في
طبعها ان حدوث الصوت المخصوص لا يمكن بدون مرجح يقتضي وجوده وهو الخشب اذ لو جاز عندها
ترجح احد المتساويين بدون مرجح لجوزت وجود الصوت بدون الخشب بل يدور مما تقتضيه مطلق طبيعة
الصوت عندها وجود الخشب فلم تنفر قوله وعورض بان الامكان لو اراد بالمعارضة الاتيان بنظيره
الى الخصم من الدليل المعارضة بحسب الاصطلاح لانه لا يدل على نقيض دعوى الخصم قوله لكنه
لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن قيل هذا انما يتم اذا كان اقتضا الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل
الوجوب اما اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الرجحان ايض فلا لان الخصم لا يسلم ان ما ينافي ما تقتضيه ذات
الممكن اولويته ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع انما هو في جواز اقتضا الممكن اولوية احد الطرفين
مع عدم امتناع الطرف الاخر فيقول الخصم لا نجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل الاولوية ايضا
وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات
الممكن لا ينافي اقتضا ذاته رجحان الطرف الاخر لان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب
راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتامل
واقول في اثبات هذا المطلب ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل له تستلزم
للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته تقتضي امتناعه لامتناع ترجح المرجوح وامتناعه لديه
يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرفت في الطبيعيات فتدبر وفيه بحث اذ وقوع احد طرفي الممكن يستلزم ترجيحه
على الطرف الاخر ولو كان تقتضي ذاته رجحان الطرف الاخر لكان وقوع هذا الطرف منافيا لمقتضاه
سواء كان اقتضاؤه للرجحان واجبا او راجحا اذ على كلا احد التقديرين لو وقع الطرف الاخر لزم

تخلف الرجحان الذي يقتضيه الذات عنها فيكون وقوعه محالا بالنظر الى الذات المذكورة واذا كان وقوعه
بالنظر اليها محالا كان جواز وقوعه بالنظر اليها ايض محالا لان امكان المحال محال ثم يرد على الدليل المذكور
انه انما يلزم المنافاة مع مقتضى الذات اذا فسر اولوية احد الطرفين نظرا الى الذات بكون احد الطرفين راجحا
على الاخر رجحانا ناشيا عن الذات اي تكون الذات مقتضية للرجحان على ما يستلزمه كلام الشارح
اما اذا فسرت بكون احد الطرفين انسب واليق بذات الممكن من غير ان يكون للذات اقتضا لرجحان ذلك
ومنع من طريان الاخر فلا يلزم المنافاة مع مقتضى الذات كما لا يخفى ثم الظاهر ان مراد القوم بنفي الاولوية ولوية
بالمعنى الذي ذكرنا اما اولا فلان مقصودهم نفي قسم من الممكن غير محتاج الى موجد ليلا يلزم انسداد اولام
باب اثبات الصانع تع اذ لو لم ينتف هذا القسم لم يتم دليل اثباته تع وليس الاولوية احد طرفيه على
تفسير الشارح رح قسما من الممكن لان الذات المقتضية لرجحان احد الطرفين مانع من طريان الطرف الاخر
لكونه منافيا لمقتضاها فلا يكون ممكنا واما ثانيا فلانه كما ان الواجب والممتنع ما يحب الوجود د
والعدم بالقياس الى نفسه لا ما يقتضي وجوب احدهما فالممكن ما يتساوى الوجود والعدم
بالقياس الى نفسه لا ما يقتضي رجحانه قيل محصل ما ذكره ان المفروض كون احد طرفيه اولى على
هذا التفسير واجب وليس ممكن بناء على انتفا هذا القسم من الممكن ولا شك ان المعنى الذي فسر به
يبطل الدليل الدال على ان لا يكون هذا المفروض ممكنا فيلزم ان لا يكون ممكنا لانه اذا كان ذات
احد الطرفين اولى لذاته كان الطرف الاخر مرجوحا بالنظر الى ذاته فيكون ممتنعا بالنظر الى ذاته
ضرورة امتناع ترجح المرجوح فيكون الطرف الاول واجبا بالنظر الى ذاته هف فالمفروض على تفسيره
لا يكون ممكنا بحسب الواقع مكما لا قدح في تفسيره بذلك لا قدح في تفسير الشارح رح ولعمري انه لو حمل
الجواب في تقرير السؤال لم يتوجه شيء من الاسولة وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان محصل ما ذكره
ذلك بل محصله ان هذا القسم اعني المفروض احد طرفيه اولى على تفسير الشارح رح ليس من اقسام
الممكن بل هو اما واجب او ممتنع بناء على امتناع احد طرفيه في الواقع لانا على انتفائه هذا القسم
كما حسبه واما ثانيا فلان الاولى احد طرفيه بتفسير المحشي وهو ممكن يكون احد طرفيه انسب
واليق لا يبطل الدليل المذكور اصلا قوله اذا كان احد الطرفين اولى لذاته كان الطرف الاخر
مرجوحا بالنظر الى ذاته ممكن الاولى بهذا التفسير يعني المناسب اللايق والمرجوح المقابل له يعني غير

اللايق فلا يتفرع عليه قوله فيكون ممتنعا اذ الامر الغير اللايق بشيء لا يجب ان يكون ممتنع الحصول
له لا تكثر اذ كثيرا ما تتصف الاشياء بصفات غير لايقة بها ولو تم دليل الخصم على استحالة المفروض اولوية
احد طرفيه بهذا التفسير لا يلزم ان يكون واجبا او ممتنعا بخلاف تفسير الشارح رح فانه يلزم ان يكون
احدهما في الواقع ولهذا حكم المحشي بان اولوية احد طرفيه بتفسير الشارح رح ليس قسما من الممكن ولم يحكم انه
بتفسيره ليس قسما منه بل بني على ان يكون قسما منه ثم قيل قوله فكما ان الواجب والممتنع ما يحب الوجود
والعدم بالقياس الى نفسه لا مدخول فانا نقول هب ان الواجب والممتنع لا يقتضيان الوجود
والامتناع لكن لا نم ان الممكن ليس مقتضيا للتساوي بالقياس اليه كيف لا والامكان لو لم يكن معلولا
لذات الممكن لكان معلولا لغيره فيلزم الامكان الغيري وفيه بحث اما اولا فلان الممكن لو كان مقتضيا
للتساوي طرفيه بالقياس اليه لما انه لم يجز رجحان احدهما بالغير اذ ح يلزم تخلف مقتضى الذات وهو تساوي
الطرفين عنها فهي تساوي الطرفين بالقياس الى الممكن انه لا يقتضي شيئا منهما لا انه يقتضي تساوي الطرفين
بالقياس اليه كما حسبه واما ثانيا فلان ما ذكره في بيان عليه الممكن يجري في الواجب بان يقال لو لم يكن
الوجوب معلولا لذات الواجب لكان معلولا للغير فيلزم الوجوب الغيري وفي الممتنع ايضا بان يقال
لو لم يكن الامتناع معلولا لذات الممتنع لكان معلولا للغير فيلزم الامتناع الغيري فلو صح
ما ذكره لكان الواجب علة للوجوب والممتنع علة للامتناع وقد تبين بطلان ذلك وقد سلم انهما
ليسا علة للوجوب والامتناع قوله وما قيل من ان الواجب قيل لا حاجة الى هذا التكلف
فان معنى قولهم ما يجب له الوجود من غير التفات الى الغير ان يكون نفسه مستلزما للوجود وذلك لا ينافي
الواسطة في اللزوم وفيه بحث اذ لو كان معناه ذلك على ما حسبه للزم ان يكون كل شيء واجبا بهذا
المعنى بناء على انه مستلزم للوجود وجود صدق الشيئية مع الوجود قوله فلا اولوية بل لا بد ان كان المرجح
قيل يرد عليه مثل ما اورد على الوجه الذي اخرجه لان اقتضاء عدم الطرف الاخر ايضا في الامكان اذا كان
ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه اما اذا كان مقتضيا على سبيل الا ولوية
ان يكون اولى بالنظر اليه فلا بل يكون عدم الطرف المرجوح راجحا بالنظر اليه وذلك لا ينافي المطلوب
تحققه وايضا يرد على قوله واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح الى قوله فيجوز ان يوجد ما كان مقتضيا
الممكن ان المفروض اقتضاء ذلك الممكن اولوية الطرف على سبيل الاولوية يعني ان يكون ذلك الطرف

اولى بالنظر الى الممكن واولويته اولى واولوية تلك الاولوية الى حيث ينقطع الاعتبار فيجوز زوال
ذلك الطرف بالنظر الى الذات حوازا مرجوحا والحاصل ان الاولوية كما تكون في وقوع احد الطرفين
تكون في وقوع الاولوية اذ لم يثبت بعد ان الممكن لا يكون احد طرفيها اولى بالنظر الى ذاته ولا استحالة
في زوال الجواز مقتضى الذات اذا كان اقتضاء على سبيل الاولوية وانما يقتضي استحالة اذا كان على سبيل
الوجوب وفيه بحث اذ قوله لا استحالة في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضاء على سبيل الاولوية
في حيز المنع لان تخلف المعلول عن العلة مما هو الشيخ والتقدير انه لا زم بسائر لكن الذات او المقتضي وجوب
اولوية احد الطرفين كالوجوب لاولوية احدهما معلولا لها واذا اقتضى اولوية اولويته اولويته احد الطرفين
كان اولويته اولوية احدهما معلولا لها ووقوع الطرف الاخر يستلزم ترجح اولويته فلم يبق اولوية
الطرف الاول واجب ولا راجح واولى فيلزم تخلف معلول الذات وهو اولوية الاولوية المذكورة
عنها لكن المعلول لازم للعلة المقتضية له الكافية فيه التي فيها الكلام في هذا المقام سواء كان المعلول
وجوبا او اولوية وغيرها فالتخلف عنه لزم وجود الملزوم بدون اللازم فظهر انه يكون وقوع
الطرف الاخر محالا يكون امكان وقوعه ايضا محالا لان امكان المحال محال **قوله** اذ لو اقتضت ذات الممكن
عدم سبب الطرف المرجوح لا يلزم من عدم جواز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن ان يكون
ذات الممكن مقتضيا لعدم السبب المذكور لجواز ان يكون السبب المذكور باقيا على اجتماعه مع ذات الممكن
وذات الممكن باقي على اجتماعه معه ولا يلزم عدم امكان ما فرضناه ممكنا **قوله** مجوز ان يزول
اما بجزم زوال مقتضى الذات ان لو كان الذات تقتضي لرجحان احد الطرفين اما اذا كان احد الطرفين
السابق من غير ان يكون لها مقتضى لرجحانه كما مرت الاشارة اليه انفا فلزوم مع **قوله** يلزم ترجح
احد المتساويين اراد وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه ولا يخفى ان امكان وقوعه وعدم وقوعه
مع الرجحان وكذا فرض وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى لا يوجب تساويهما على تقدير
وقوع الطرف الراجح لمجرد الرجحان نعم لو كان عدم وقوعه لمجرد الرجحان ايضا يلزم تساويهما وهو
غير لازم لجواز ان يكون عدم وقوعه بسبب في يكون لعدم ذلك السبب مدخل في وقوع الطرف الراجح
الذي فرض وقوعه لمجرد الرجحان لئلا يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول قيل لا يخفى ان كلام الشارح
دال على ان مراده المتساويين وقوعه في وقت ولا وقوعه في الوقت الاخر ولذلك قال والاظهر

في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه لمجرد الرجحان ومن البين انه لو كان وقوعه في
بعض اوقات المرجح دون بعض لمجرد الرجحان مع انه تحقق في جميع اوقاته لزم ترجيح احد المتساويين
من جواز ان يكون عدم وقوعه بسبب غير متحقق اصلا اذ على هذا التقدير لا يكون وقوعه لمجرد الرجحان
وقد فرضناه كذلك هف فقدم ما ذكره الشارح من عدم رجوع الى الدليل الاول وفيه بحث اما اولا
ثم انه لو كان وقوع الطرف المرجوح بسبب لا يكون وقوع الطرف الراجح لمجرد الرجحان ولم لا يجوز
ان يكون وقوع الطرف الراجح لمجرد الرجحان ووقوع الطرف المرجوح بسبب فان تثبت بان لعدم
هذا السبب مدخل في وقوع الطرف الراجح فلم يكن وقوعه لمجرد الرجحان رجع الى الدليل الاول وان لم
يثبت ذلك لم يتم الملازمة وليت شعري بان اي منافاة بين ما ذكره المحشي في هذه الحاشية
من ان الشارح اراد بالمتساويين وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه وبين ما اشار اليه من ان المتساويين
هو وقوعه في وقت وعدم وقوعه في الوقت الاخر ليس اذا كان كذلك كان المتساويان وقوع
الطرف الراجح ولا وقوعه فاوجه هذا الاستدراك **قوله** فلا بد ان تقول انه حوالة هذا الكلام ضعيف
جدا اذ لا يلزم من تجويز وقوع احد طرفي الممكن لعدم شيء تجويز وقوع كل واحد منهما به كيف ولكل
سبب مناسب لا يجوز وقوعه لغيره ثم ان القوم لم يكتفوا في اثبات الصانع تعالى بان وجود الممكن
يحتاج الى المرجح ليرد الاعتراض بان ذلك المرجح لم لا يجوز ان يكون عدميا بل ضموا اليه ذلك ان مرجح الوجود
يجب ان يكون موجودا اي لا تسبب في الصفات الثبوتية وبالجملة فانما يصير احد الامرين اي الوجود والعدم
واجبا له اي للممكن لا لذاته بل العلة اما بالمعنى الوجودي فعلة هي علة وجوده واما بالمعنى
العدمي فعلة هي عدم العلة بالمعنى الوجودي فقيل هذا الانقطاع في هذا المقام اذ المفروض ان الوجود
راجح بالنظر الى ذات الممكن فلا حاجة الى المؤثر وما ذكر ان مرجح الوجود يجب ان يكون موجودا وفيه
بحث والتأسيس اما الاول فلان المفروض ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع
الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح وبنى الشارح على جواز ذلك جواز كون الطرف الراجح هو
الوجود ويتضح ابدا عدم سبب العدم ويوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر كما ذكر واما الثاني فلان المحشي
منع استلزام ذلك الجواز لهذا الجواز واسند بما نقل عن الشيخ من ان مرجح الوجود يجب ان يكون موجودا
فالجواز ان يكون عدم سبب العدم مع الاولوية علة له **قوله** فالاولى ان يحال قال بعض الفضلاء

لما سمعت مما قلنا يقول الممتنع لذاته يجوز ان يقع بالنظر الى الغير وكان هذا القائل لم يسمع ان الامكان
بالغير غير متحقق وان اراد بجواز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن عدم الامتناع بالنظر اليه على معنى
ان لا يكون ذلك الامتناع مستندا اليه فلا يلزم من جواز وقوع السبب بالنظر الى ذات الممكن امكان
تلك الاولوية اصلا حتى يلزم امكان زوال الاولوية الذاتية عن الذات اذ زوال تلك الاولوية موقوف على
اولويته الطرف الاخر الحاصل من العلة فاذا لم يكن اولوية الطرف الاخر لم يلزم امكان زوال
تلك الاولوية الموقوف على وقوع هذه الاولوية الحاصلة من العلة **قوله** لان اعدام المعلولات لا يلزم
من استناد اعدام المعلولات الى اعدام عللها ان يكون سبب العدم عدميا لان ارتفاع المانع قد يكون
من اسباب الوجود فاذا فرض عدم علة الوجود لوجود المانع كان سبب العدم وجوديا **قوله** لئلا
يلزم التسلسل قيل اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب لاختلاف الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض
اوقات المرجح دون بعض الى مرجح اخر ثم على فرض وقوعه في بعض ذلك البعض دون بعض اخر
الى مرجح ثالث وهكذا كلما فرضنا وقوعه في جزء من اجزاء اوقات المرجح دون جزء اخر كذا مرجح ومن
البين انه لا يجتمع تلك الشقوق دفعة في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية
وذلك ظ ولو سلم فيجوز ان يكون المرجحات امورا عدمية ولو سلم فبطلانه مع انها غير مترتبة
بل انما يلزم توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية في الواقع وذلك ظ لا توقف بعضها
على بعض والاولى ترك ذكر التسلسل لتمام المقصود دونه اذ الحاصل انه لو كفى الاولوية الخارجية
لا يمكن وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو امكن ذلك لزم اما ترجيح احد المتساويين او عدم كفاية
ما فرض كافيا وهما محالان فكذا المقدم الاول وهو الكفاية واذ لم تكف الاولوية لزم الانتهاء
الى الوجوب وذلك ظ وفيه بحث من وجوه منها ان المحوج الى المرجح ليس فرض وقوعه في بعض
اوقات وجود المرجح الاول دون بعض حتى لو لم نفرض ذلك لم يكن محتاجا اليه ولا وقوعه
بالفعل في بعض اوقاته دون البعض حتى لو وقع في جميع اوقاته لم يحتج اليه بل المحوج الى المرجح الثاني
هو وقوعه مع المرجح الاول مع امكان عدم وقوعه معه وهكذا حكم سائر المرجحات فاذن
يستلزم وجوده وقوع جميع هذه المرجحات الغير المتناهية فرضا ومنها انه لا يلزم من عدم توقف
بعض هذه المرجحات على بعض اخر عدم ترتبها اذ الترتيب ليس منحصرا في التوقف ووجه الترتيب

ههنا هو ان المرجح الثاني مرجح لوقوع الطرف الاول مع المرجح الاول والثالث مرجح لوقوعه
مع المرجح الثاني وهكذا **قوله** ولحقه وجوب اخر فان قلت قد سبق انه لا يتصور تعدد
امكان الوجود بالقياس الى ذات واحدة وههنا جوز تعدد الوجوب بالقياس الى الممكن حيث قسم
الوجوب الى الوجوب السابق والوجوب اللاحق والفرق بينهما قلت كما انه لا يجوز تعدد امكان الوجود
بالقياس الى شيء واحد لا يجوز تعدد وجوب الوجود بالقياس اليه ونحو الوجوبين للممكن بناء على انهما
ليست بالقياس الى شيء واحد بالحقيقة اذ الواجب بالوجوب السابق هو الممكن لا بشرط اتصافه
بالمحمول وبالوجوب اللاحق بشرط اتصافه به على قياس ما ذكر في المشروطة بشرط الوصف
ولهذا اذا اخذ موضوع الفعلية مطلقا من غير تقييده بالشرط المذكور ارتفع الوجوب اللاحق
وكان قول المص وجوب العكس بقارنه جواز العدم اشارة الى هذا المعنى قيل قوله ويجوز
الوجوبين للممكن بناء على انهما ليسا بالقياس الى شيء واحد غير تام لجواز ان يكون الموضوع في الوجوب
بشرط المحمول هو الممكن ويكون القيد شرطا للوجوب كيف ولو كان الامر على ما ذكر لم يكن معروض
الوجوب والامكان واحدا وهو خلاف ما صرح به المص من قوله ويلحقه وجوب اخر وفيه بحث لانه
ان اراد بكون القيد شرطا لوجوب الممكن ان الوجوب يعرض للممكن المقيد يرجع ذلك الى ما ذكر المحشي
من ان الواجب بالوجوب اللاحق هو الممكن بشرط اتصافه بالمحمول وان اراد به انه يعرض لذات الممكن ثم
يلزم القيد فيرد عليه ان المحمول لا يلزم ان يكون ضروريا لذات الموضوع وحده في زمان
وحده في زمان القيد وحده لا لاجل الكتابة اصلا لا في زمان الكتابة ولا في زمان عدمها
اللازمة مثلا ذات الانسان وحده لا لاجل الكتابة الوجوب اللاحق هنا لم يكن لازما
وما لم يقيد ذات الانسان بقيد الكتابة فلو كان معنى الكتابة الوجوب وشرط المحمول واحتمالات
للمعاني هف وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ليس حاله ثم معروض الامكان والوجوب
لاحد العقود والجهات وهذا القدر يكفي في الحكم بان الممكن يلحقه وجوب كان وحدهما الاب والابن يكفي
في الحكم بان الابن يحمل ابوة ولا ينافي ذلك كون عروض الابوة لها من حيثية اخرى **قوله** يكون قوله وليس وجوب العكس
لازم المهملة كولا عن ما يلزم التكرار انما فسر قول المص وجوب العكس بقارنه جواز العدم
وقوله وليس بلازم عما فسر الشارح اما اذا فسر الاول بما اشرنا اليه في الحاشية السابقة والثاني بان جواز
العدم ليس لازما للكل فعليه فلا تكرار اصلا وتفصيل ذلك ان وجوب العكس انما يكون بشرط اتصاف

الموضوع بالمحمول واذا اسب المحمول الى الموضوع مجردا عن الشرط المذكور وارتفع الوجوب اللهم الا اذا ثبت
العقلية في مادة الضرورة الذاتية فانه ان ارتفع الوجوب لا لان الفعلية سمي ذلك الحصوصية
المادة فمعارض وجوب العكس جوازعدم الوجوب بالقياس الى الذات مجردا عن الشرط المذكور وهو لا
اشعار لكلامه بان المراد بالوجوب وجوب الوجود لا ما هو اعم والاحاطة للتخصيص البحت بالممكنات
ليندفع النقض بقولنا الواجب لذاته موجود فان معناه جواز عدم الوجوب لوجوب العكس لا يستلزم عدم
الوجوب في كل مادة فان قلت معنى قوله ووجوب العكس يقارنه جواز العدم هو ان وجوب كل فعلية
مقارنة ذلك لان الجمع المعرف باللام مستغرق لكل فرد قلت لا خلاف في ان الجمع المعرف باللام لا يجب
حمله على الاستغراق انما الخلاف في انه اذا حمل عليه هل المراد كل جمع او كل فرد من الافراد قال صاحب
المطول نعم فرق بين المفرد والجمع في المعرف بلام الجنس من وجه اخر هو ان المفرد صالح لان يراد
به جميع افراد الجنس وان يراد به بعضه الى الواحد منه كما في قوله تعالى فاكل الذيب والجمع صالح
لان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد منه ثم ذكر الجواز مشعر بان مقارنة عدم الوجوب
لا يعم وجوب كل فعلية والا لترك لفظ الجواز وقيل تقارنه العدم لانه اخصر وافيد وفي قوله لدليل الامر
اي جواز العدم لدليل الا ما للعكس صريح في عدم عمومه قيل قوله واذا اخذ موضوع العقلية مطلقا
ارتفع الوجوب ممنوع والسند ما مر وما توهم من ان قول المص فوجوب العكس يقارنه جواز العدم اشارة
الى ذلك غلط اي اذ جواز مقارنة العدم لا يدل على ان موضوع الوجوب اللاحق هو العقيد لموضوعه
كما هو ذات الممكن والشرط قيد الوجوب ولما كان وجوبا بالشرط لم ينافي جواز العدم حال
انتفاء الشرط وفيه بحث اذ لا شك في ان نسبة الكتابة الى الانسان بشرط الكتابة هي الضرورة والى الا
المطلق وان كان وقت الكتابة هي الامكان لان نسبة تحرك الاصابع الى ذات الكاتب بشرط الكتابة
ضرورية واليه في وقت الكتابة امكان ولذلك يصدق بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام
كاتبا بشرط الوصف ولا يصدق ما دام الوصف كما حقق في موضعه ولو اخذ موضوع الفعلية
مطلقا ولم يقيد بالمحمول لارتفع الوجوب في كثير من العكسيات واما ما ذكره من ان الموضوع
هنا هو ذات الممكن والشرط قيد الوجوب فقد عرفت ما فيه انفا فلا نعيد ثم قيل كيف
لو ترك الجواز وقيل وجوب العكس يقارنه العدم اي عدم الوجوب كما ذكره المحشي من البيان

الوجوب لا يقارنه عدم الوجوب ضرورة ان الشيء لا يقارن عدم نفسه وفيه بحث اذ الوجوب المذكور
بشرط القيد بالمحمول وعدم الوجوب بالقياس الى الذات بلا شرط ولا تنافي بينهما اذ المسبوق
بالحقيقة تخلف كما الحق ولم امتناع افتراقهما وانما يكون ممتنع الافتراق لو كانا بالقياس الى شيء واحد
قوله والامكان ضعيف فيه مسامحة فلا تغفل قوله وكل مادي مركب من الحادث البسيط
كعرض او صورة له مادة فيكون ماديا وليس مركبا قوله وقد خص الغير بالعدم وسمي زمانيا
مشعر بان الفرق بين تعريف الذاتي وبين تعريف الزماني انما يكون بتخصيص الغير وتعميمه
وليس حصرا فيه بل ينبغي ان يحمل الشيء ليسبق في الصورة الاولى على السبق بالذات وفي الثانية على
السبق بالزمان كما يظهر بادنى تامل مطروح لا تم قوله فالكل ما يليق مسبوقا بالغير اصلا لا يليق مسبوقا
بالعدم فان ثبوت الذاتيات للاشيا لكونه غير معلل بعلة كما بين في موضعه لا يكون مسبوقا
بالغير سبقا ذاتيا وقد يكون مسبوقا بالعدم لا بثبوت وجود الشي في نفسه متصف بالحدوث
والعدم الذاتيين لا وجود الشي في غيره وما ذكرتم في معرض السند من قبيل الثاني لانا نعول
وجود الشي في غيره كوجود السواد في الجسم قد يوصف بالحدوث الذاتي قطعا فلو لم يوصف بالحدوث
الذاتي لم يصح قوله والحدوث الزماني اخص من الذاتي قيل ما ذكر في معرض السند مناف
لما قرر من ان الوجود متقدم على فعلية الذاتيات اذ ح يكون مسبوقا بالوجود المتاخر عن الفا
فيكون مسبوقا بالغير وايضا يرد عليه الاشكال الذي اورد على بعض كلام المحشي في الحواشي ح م
وهو ان ثبوت بعض الذاتيات كالعالي للسافل معلل بالمتوسط كثبوت الجسم للانسان بتوسط
الحيوان فيكون مسبوقا بالغير وفيه بحث اذ المنافاة بينهما غير مسلم اذ غاية ما لزم من
تقدم الوجود على فعلية الذاتيات ان يكون علة لفعليتها ولا يلزم من ذلك ان يكون علة
لثبوتها لذي الذاتي فان الانسان مثلا في حد ذاته انسان لا بواسطة امر من الامور حتى لو انتفى
هذا الامر لم يكن انسانا وكذا يكفي في السند كون بعض الذاتيات غير معلل بعلة ولا يقدح
فيه كون بعض اخر منها معللا وكون ثبوت العالي للسافل بواسطة المتوسط ثم قيل حاصل السؤال
ح تباين العدم والحدوث في الاصطلاح لوجود الشي في نفسه وح لا يكون وجود السواد في الجسم
متصفا بالحدوث ولا يلزم اختلال قوله والحدوث الزماني اخص من الذاتي لان الحدوث

بحسب هذا الاصطلاح لا يشمل وجود السواد في الجسم فقوله وجود الشي في غيره قد يوصف بالحدوث
الزماني قطعا ان اراد انه يوصف به بحسب المعنى اللغوي فلا يسمعه وان اراد انه يوصف بحسب المعنى الاصطلاحي
فهو مصادرة على المط او فيه ليس حاصل السوال ما اعترف به وفيه بحث اذ لا نم ان حاصل السوال ذلك كيف ولو
كان اصطلاح فيه اصلا لم حاصله اختصاص ومنعا ورد القياس بذلك والجواب نفي هذا الاختصاص
قوله ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه قيل اراد ان الاب من حيث الاضافة اي ماده د
افتراق الحادث الزماني عن الاضافي فليكن القديم الزماني من حيث عدم تقدم ابيته الى الحادث مادة افتراق
القديم الزماني عن القديم الاضافي في محل النسبة المذكورة بين القديمين انفا وتصير النسبة بالعموم
من وجه والاولى ترك هذا التكلف وجعل النسبة بين الحاصرين المساواة في الصدق فان كل حادث
اضافي حادث زماني وكل حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم الزماني قوله فالاب
من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا في ان اراد انه من هذه الحيثية ليس حادثا بالقياس
الى ابنه فسلم لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون من افراد الحادث الاضافي وان اراد انه ماخوذ مع هذه
الحيثية ليس حادثا اضافيا اصلا فمم والمستند ظ قوله هي العلة الفاعلية وحدها قال بعض الفضلا
لنا فيه بحث وهو انهم قد صرحوا بان كل ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وارادوا بسبق الوجوب
السبق الذاتي الذي هو سبق المحتاج اليه على المحتاج فهذا تصريح منهم بان الوجوب من جملة اجزاء العلة التامة
في كل علة تامة وكل علة تامة تكون مركبة من الفاعل والوجوب والحكم منهم بان العلة التامة
يجوز ان يكون هي الفاعل وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط شي في تاثير ولا يتصور
مانع مناقض لتلك التصريح والاعتراف وفي دفعه بحث مسبوق بتمهيد مقدمة هي ان الممكن قبل
تاثير العلة فيه لا شي محض لا تعبير له اصلا فلا يكون واجبا ولا موجودا ولا الفا مثلا واذا تم تاثير العلة
فيه صار عن الواجب والموجود والالف لا ان يصدر عنها امور ثلثه بل بان يصدر عنها امر واحد
يفصل العقل منها هذه الثلثه وغيرها ثم يحكم بتقدم بعضها على بعض فيقول ما لم يجب الشي
لم يصر موجودا وما لم يصر موجودا لم يكن الفا الى غير ذلك فهذا الامر المفصل منها هذه الامور الثلثه
اثر علة الممكن وليس هو ولا شي من تفاصيله علة له وان جاز ان يكون بعض تلك التفاصيل علة لبعض
اخر بوجه ما اذا تمهد هذه فعلم ان الوجوب يعني الواجب مقدم على وجود الممكن لكن ليس علة للممكن بل

بل هو مرتبة من مراتب المعلول لما عرفت في المقدمة ان الوجوب بمعنى السابق منه امر اعتباري كالوجود
والامكان لا يعرض الممكن وان صار واجبا بالغير لا قبل الوجود ولا بعده فاذن لا يكون الوجوب علة للممكن
ويجوز ان يكون علته في بعض الصور هي الفاعل وحده ثم ما صرح به هو ان وجود الممكن محفوف بوجوبين
فان الممكن يجب فيصير موجودا واذا اخذ بشرط الموجودية يصير واجب الوجود غاية ما لزم من ذلك ان يكون
الوجوب مسببا بتعيينه على موجودية معلولة وهما مرتبتان من مراتب المعلول لا الا انه سابق على الممكن الذي
هو المعلول وعلة له فانه معلول لعلة الممكن ومرتبة من مراتبه متقدما على مرتبة اخرى منها كما عرفت
فلا يتصور تقدمها عليه لا معلولها عليه قوله لان مجموع الاجزاء المادية والصورة عن الصورية الهيئة قوله ان اراد
ان مجموعهما ماخوذا مع اعتبار الهيئة لم يكن مجموعهما ماخوذا بهذا الوجه ليس من اجزاء العلة التامة
فلا باس بعدم تقدمه وان اراد ان مجموعهما ماخوذا او اراد اي مع او عدم الهيئة مع الاجزاء انهما ماخوذا مع
هذا الوجه ليسا من العلة غير الماهية جزان من اجزاء العلة التامة ومقدمان على الماهية والفرق
بين الاعتبارين يظهر في مثل قولك كل القوم لا يسعه هذه الدار معا وتسعهم فرادى فان اللفظة
وان كانت متعلقة بكل القوم لكن المراد في الصورتين لا يصدق اذا اخذ الا القوم معا ويصدق
اذا اخذ الا معا فاذن فرق بين المجموع الماخوذ معا والمجموع الماخوذ لا معا ولا كان المجموع الماد
والصورة علة للهيئة لا معا كان مجموعهما مقدما عليها كذلك فالعلة التامة مطلقا مقدم على
المعلول بالوجه الذي هو عليه بذلك الوجه قال بعض الفضلا لا يقال كل من اجزاء العلة التامة علة
ناقصة اذ عرفوا العلة الناقصة ببعض ما يتوقف عليه الشي ولا شك ان كل جزء من اجزاء العلة
بعض مجموع ما يتوقف عليه الشي واذا ثبت ان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة يلزم ان تقدم
مجموع المادة والصورة الذي هو المعلول على نفسه لان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة
وكل جزء من العلة التامة علة ناقصة وكل علة ناقصة متقدمة بالطبع على المعلول كما ذكر العلامة
الجرجاني لانا نقول لا نم ان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة لان العلة التامة مجموع ما
يتوقف عليه الشي وكل الاشيا التي يتوقف عليها الشي ولا شك ان المادة والصورة ليس من تلك الاشيا
اذ لا يصدق عليه مفهوم ما يتوقف عليه الشي وفيه بحث اما في السوال فلان لا نم انه اذا كان كل جزء
من العلة التامة علة ناقصة لزم تقدم المعلول على نفسه قوله لان مجموع المادة والصورة جزء من العلة

من العلة التامة اقول ان اراد ان مجموعهما ماخوذا معا جزء منها لما سبق من ان مجموعهما ماخوذا
بهذا الوجه ليس من اجزاء العلة التامة وان اراد ان مجموعهما ماخوذا على الانفراد من اجزاء العلة التامة
فلكن لا نم ان مجموعهما بهذا الوجه نفس المعلول فانه بهذا الوجه جزء العلة التامة وعلة ناقصة
للمعلول واما في الجواب فلانه لا كلام في كون العلة المادية اجزاء للعلة لكان لا محالة اشير بهما جزء من
منه فيكونان جزئيها لان الجزء اعم من ان يكون واحدا او كثيرا فمنع جزئية المادة والصورة عن
موجه نعم لو منع انهما جزء واحد لكان موجها اذ الكلام الدعوى ذلك كما قال ولو سلم ان مجموع المادة
والصورة جزء حقيقة من العلة فلا نم ان كل جزء من اجزاء العلة التامة بعضه كذلك فان مجموع
المادة والصورة جزء من العلة التامة لكنه ليس جزءا مغايرا للمعلول بل هو نفس المعلول
المغاير له كل واحد من المادة والصورة وفيه بحث لان مجموع المادة والصورة لو كان جزءا من العلة
التامة كانت العلة التامة موقوفا عليه لان ضرورة توقف الكل على جزئه والمعلول موقوف على
العلة فيكون موقوفا على مجموع المادة والصورة لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على
ذلك الشيء فيكون مجموع المادة والصورة موقوفا عليه للمعلول ولا يكون علة تامة له فيكون علة
ناقصة له اذ لا معنى للعلة الناقصة الا هذا فلا يصح مع كونه علة ناقصة على هذا التقدير قوله ولعل
الغرض للمتقدمين لا يصح هذا الكلام لان المتقدمين المذكورين اذا كانا مشتركين في التقدم بالذات
لكانا قسمين منه وح ينبغي ان يعد التقدم بالذات احد معاني التقدم لا ان يعد معنيين منه كما يعد التقدم
بالرتبة من معانيه لا اقسامه لا يشتبه ان تقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه هو التقدم
بالطبع وتقدم الفاعل المستجمع لجميع شرائط التاثير من حيث انه يفيد وجود الشيء ووجوده هو التقدم
بالذات والعلية حتى يكون للفاعل المستجمع للشرائط بالقياس الى المعلول تقدم بالطبع من حيث
انه محتاج اليه وتقدم بالذات والعلية من حيث انه مفيد لوجوده وان كل يشيرون الى التقدم
المحتاج اليه بقولهم ما لم يوجد المحتاج اليه لم يوجد المحتاج والى التقدم الموجد بقولهم ما لم يوجد
الشيء لم يوجد غيره ومعنى التقدمين حسب ما ذكرنا موافق لما اشار اليه الشيخ في الفلسفة الاولى حيث
اجرى تحقيق معنى التقدم في في المقالة الرابعة منها ان السابق في باب ما
ما ليس له لي وما له لي فهو له سابق وزيادة ومن هذا القبيل ما جعلوا المقدوم والرئيس

قيل فان الاعتبار يقع على الرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس من جهة وقع للرئيس فهو لاحق للرئيس
ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي له الوجود اولا وان لم
يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط
الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا
ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه محتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل
بعد ذلك الى الحصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده
له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي
ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول بحيث متى وجد لزم وجوده
ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني والذي لا يستنكر
العقل البتة ان يقول لما تحرك زيد تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح
تحرك زيد وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه قد تحرك زيد بالفعل مع وجود الحركتين معا
في الزمان نفرض لاحدهما تقدما وللاخر تاخرا اذ كانت الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية
والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى هذا كلامه ووجه دلالته على ما ذكرنا ظاهر قيل لا نم
ان الاشتراك في التقدم بالذات يستلزم ذلك كيف ولو كان كذلك لزم ان لا يقسم التقدم الا جميع
اقسامه مشترك في مطلق التقدم وفيه بحث لان التقدم مشترك لفظي بين معان وكل معنى من معانيه احد
هذه الاقسام على ما صرح به الشيخ في الشفا فلو كان التقدم بالذات احد معانيه حتى ان يعد من
هذه الاقسام ولا يعد اقسامه من معانيه كما لا يعد سائر اقسامه منها ثم اشتراك التقدم بالذات
على التقدمين المذكورين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع اشتراك معنوي واشتراك التقدم
بين الاقسام المذكورة اشتراك لفظي والاشتراك المعنوي بينها مما لم يعد اقسامه معاني
التقدم لا الاشتراك اللفظي فلا يستقيم قياس احدهما على الاخر ثم فيه كلام اذ اعتراضه انه اذا قيد العلية
الحيثيتين كانا معنيين متقابلين فيصح جعلهما قسمين للتقدم وفيه نظر لان التقدمين مشتركان في تقدم المحتاج
اليه مطلقا بل نقول تقدم المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه اعم من تقدم الفاعل المستجمع من حيث
انه يفيد وجود الشيء ووجوبه فان ذلك ايضا تقدم المحتاج اليه المخصوص من حيث انه يحتاج اليه

معانيه

مخصوص فكيف يصح جعل احدهما قسيما للاخر ولو صح ما ذكره جرى في التقدم بالرتبة ايضا بان يقال التقدم
من حيث ان الشيء واقع في المرتبة السابقة قسم من التقدم والتقدم من حيث انه واقع في خصوص المرتبة
السابقة الطبيعية او الوضعية قسم اخر فيكون اقسام التقدم التي معانيه اخر وفيه بحث اما اولا
فلانا لا نم ان الحيثيتين المعتبرتين في الجنسيتين حتى تقابلهما المستدعي لتقابلهما هو انهما معنيان مختلفان
نقل لفظ التقدم لاحدهما ثم منه الى الاخر كما هو شان غيرهما من معانيه فان لفظ التقدم نقل من
التقدم بالرتبة الى التقدم بالشرف ومنها الى التقدم بالطبع ومن التقدم بالطبع الى التقدم بالذات
كما بينه الشيخ ونسبة الاعتقاد المذكور الى المحشي وهم بلا مرية واما ثانيا فلان قوله تقدم المحتاج اليه من
حيث انه محتاج اليه اعم من تقدم الفاعل المستجمع من حيث انه مفيد وجود الشيء غير م فانهما معنيان
متباينان اذ لا يصدق على اعطاء الوجود انه هو الاحتياج اليه مرة وقد نقل لفظ التقدم من احدهما
الى الاخر كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه نعم هما مشتركان في المعروض ولا يلزم من ذلك تصادقهما
الا يرى ان التقدم بالشرف والتقدم بالعلية كثيرا ما يشتركان في المعروض فان الفاعل المعطي لوجود
المعلول اشرف منه ولا يلزم من ذلك تصادقهما ثم قيل ليس فيما ذكره وفيما نقلنا ما يدفع الشبهة التي
اوردها لان التقدمين مشتركان في معنى هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج فالشبهة وهي انه ينبغي ان
يعد التقدم المشترك بينهما قسما باقي على حالها ولا بد في دفعها من بيان وفيه بحث لانه ان اراد
باشتراك التقدمين في تقدم المحتاج اليه ان تقدم المحتاج اليه جزء من مفهوم كل منهما اذ لا نم ان
التقدم بالعلية ان يعدم المحتاج اليه بل هو تقدم معطي الوجود مع قطع النظر عن كونه محتاجا اليه
او لا وان اراد به انه يصدق على كل منهما انه تقدم المحتاج اليه فلكن لا يلزم من ذلك ان يكون هذا المعنى
احد اقسام التقدم فان من المفهومات الصادقة على اقسام التقدم كثيرة ولا يلزم من ذلك ان يكون
شيء منها احد اقسامه مثلا يصدق على التقدم بالعلية انه تقدم الشريف على الخسيس كما يصدق على
التقدم بالشرف ولا يلزم ان يكون هذا المعنى احد اقسام التقدم وانما يكون كذلك لو كان هذا المعنى
معتبرا في مفهوم كل واحد منهما ومدلولا للفظ التقدم قوله والشيخ استعمله في الفلسفة كما
قيل قال فيه وههنا قسم للتقدم مشهور وذلك هو التقدم بالعلية فان السبب متقدم على
المسبب وان كان لا يوجد احدهما الا وقد وجد الاخر وليس احدهما متقدما بالطبع على الوجه المذكور

بالشرف

بالتقدم

بالتقدم بالطبع ههنا وان كان قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات هذا عبارته وهو
ظ في جواز اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك كما لا دلالة له على تخصيص التقدم بالذات بالتقدم بالعلية
بل الظاهر انه اراد بالتقدم بالذات ههنا ما هو المشهور واسم التقدم بالطبع في اللغة مرادا فيه الخاص كل المراد
ساعداه كالخاص فيكون معناه قد يحمل التقدم بالطبع على التقدم بالعلية والقسم الاخر هو التقدم بالذات
فيكون معناه القدر المشترك بينهما ولعل الشارح رح تبع الامام في شرح الاشارات جعل قوله وبالذات
بيانا لقوله وبالعلية واستعار اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك من جملة ثالثة على القسم المشهور
واجرى على التقدم بالعلية كما علم من كلام الشيخ وحمل كلامه على انه قد يطلق اي يحمل على التقدم
بالعلية ايضا فيكون معناه القدر المشترك بينه وبين المعنى المشهور وهو كما ترى ثم هذا المنقول
تؤيد بعض حواشيه معاقد لدى الصادق وفيه بحث اما اولا فلانه ليس في كلام الشيخ
هناك اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك المذكور اصلا بل هناك معنى مشهور للتقدم بالطبع
لا يصدق على المتقدم بالعلية وقال تحصيلا لامر فيه نوع خروج عن صناعة اخرى ثم فسره بمعنى
اعم من المعنى المشهور صادق على المتقدم بالعلية من حيث انه محتاج اليه لا من حيث انه متقدم
بالعلية ومفيد للوجود وهو ما نقله عنه في الحاشية السابقة اعني تقدم المحتاج اليه وهو
ليس قدرا مشتركا بينهما لانه ليس معتبرا في التقدم بالعلية ولا في المعنى المشهور بل يصدق على المتقدم
بالعلية من وجه اخر كما يصدق عليه المتقدم بالشرف واشار بالوجه المذكور للمتقدم بالطبع ههنا الى
قوله وقد جعل انه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود كحال الواحد عند الاثنين فانه ان كانت
الاثنينية موجودة فلا بد من وجود الواحد وليس ينعكس فليس اذا كانت الوحدة موجودة فالاثنينية الحاصلة موجودة
وما المشهور ان يكون الشيء متقدما بالطبع وليس في المشهور له شرائط واما تحصيل الامر في ذلك فهو خروج عن صناعة
اخرى واما ثانيا فلانا لا نم ان الظ من عبارة الشيخ انه اراد بالتقدم بالذات اصلا انه مرادف
للتقدم بالعلية وليس اعم منه كما حسبه ولذلك جعله في شرح الاشارات بيانا للتقدم بالعلية
لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة قيل فيه نظر اذ هذا بعينه يستلزم ان يكون تقدم بعضها على
بعض لذواتها وما ذكره الشارحون عند قوله ولا يحتاج الحادث الى المادة ومدة من ان هيئة الزمان
متصلة واحدة انها لا اجزاء لها بالفعل بل بالعرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى الجزئين

ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع فانه
هو المشهور باسم التقدم بالطبع هو الذي لا يرجع
بالتكافؤ في لزوم الوجود ولا يطلق عليه التقدم
بالذات

حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انه لو وجدا فيه كان احدهما متقدما على الاخر وما ذكره السائل انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها متصفا بالتقدم وبعضها بالتأخر لاجرى فيها لا يكون احدهما بعينه والاخر بعينه لا يستند الى الماهية المشتركة ولا الى التشخص لغير ما ذكر في نفي العلية فان قيل يكفي في ذلك اختلافهما في التشخص المفروض بناء على ان التقدم متحقق في فرض وجودهما فلقائل ان يقول يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلية على ذلك الفرض ويستند الاختلاف في العلية الفرضية الا في التشخص المفروض تواطؤا وفيه بحث لان قوله يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود الى العلية على ذلك الفرض انما يمشي لو تحقق علية بين اجزاء الزمان على فرض وجودها كما يتحقق التقدم بينها على ذلك الفرض وليس كذلك كما قال بهمنيار في كتاب التحصيل ليس بين اجزاء الازمنة والحركات وبين الاشياء عليه بوجه لا يقال لا نفي العلية بين اجزاء الزمان هنا مصادرة على المطلوب لانا نقول انما يكون كذلك لو كانت الدعوى نفي العلية بينها وليس كذلك اذ الدعوى ههنا نفي التقدم بالعلية فيجوز ان يستدل على هذه الدعوى بنفي العلية **قوله** اقول ثالثا ان ذلك غير لازم فيما اذا فرض هذا الشيء ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو باعتبار عدم اجتماعها والتقدم الذاتي بينهما الاعتبار انما باعتبار التوقف فهما نوعان متغايران غاية الامر انهما اجتمعا في شيء واحد كالعلة المعدة فانها من حيث لا تجامع المعلول متقدمة عليه بالزمان ومن حيث يحتاج اليه المعلول متقدمة عليه بالطبع وذلك لا يخل بالقسم وهو تغاير التقدم بين قسمي الزمان لو فرض ان منهما تغايرا في الوجود وتقدم ما بالطبع وبذلك الاعتبار رجعها الى نوع اخر من التقدم وهو الذي يعتبر فيه عدم الاجتماع والكلام في هذا التقدم وفيه بحث لان القائل المذكور قد استدل على ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اخر ليس تقدما بالعلية ولا بالطبع بقياس مركب من مقدمتين احدهما ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق جائز الاجتماع والشارح منع هذه المقدمة وما ذكره من الفرض لا يعلق بهذا الدليل لو سلم كما اشار اليه الدليل اجزاء الزمان في كلام القائل المذكور فكيف يكون عرضه ذلك اقول السبق بالرتبة هو عبارة عن ان يكون السابق اقرب قيل فهم ان اختلاف انواع التقدم ما باختلاف المعنى الذي فيه التقدم ولا شك ان ذلك المعنى في الرتبي هو كونه مبدأ والقرب من المبدأ

خلا

مدفوع

ترتيبا

او في الزمان غير لازم ولذلك يكون المتقدم بالزمان من حيث هو متقدم بالزمان غير مجامع للمتأخر بخلاف المتقدم بالرتبة فانه ان لم يجامع المتأخر كان من جملة اخرى من نوع اخر من التقدم وهذا يوجب كون هذا التقدم قسما اخر وفيه بحث لان قوله وفي الزمان غير لازم غير مسلم وكيف يسلم ذلك من ذهب الى ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها رتبي واما امتناع اجتماع المتقدم والمتأخر من الزمان فلم لا يجوز ان يكون بواسطة كونه غير قار الذات لا لخصوص التقدم والتأخر كما حسبه **قوله** لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها سبق زمانيا قيل اللازم من ذلك ان يكون العلة المعدة سبق ذاتي وهو حق لا حصر سبقه في الزماني وفيه بحث اذ معنى كلام السائل ان تعريف السبق الزماني بما ذكر يقتضي ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها من حيث انه سبقها عليه سبقا زمانيا لصدق التعريف عليه من هذه الحيثية وما ذكره لا يدفع هذا كما لا يخفى وجه الدفع ان المعلول كما يحتاج الى وجود العلة المعدة يحتاج الى عدمها الطارئ ولذلك فهما كسبقان بالطبع على المعلول احدهما لوجود العلة المعدة والثاني بعدمه ولا ينتقض تعريف السبق الزماني بشيء منهما اما عدم انتقاضه بسبق العدم فلان السابق بهذا السبق وهو عدم العلة المعدة يجتمع مع المسبوق وهو المعلول واما عدم انتقاضه بسبق الوجود فلان السابق بهذا السبق وهو وجود العلة المعدة وان لم يجتمع مع المسبوق الا ان منشأ عدم اجتماعه معه ليس سبقه عليه بالطبع بل منشأ ذلك اشتراط المعلول بعدمه وسبق عدمه على المعلول ولولا ذلك لكان جاز اجتماع وجودها معه بلا ريبة ولا شك ان كون العلية منشأ لعدم اجتماع القبل مع البعد معتبر في التعريف كما يتبادر منه ولو لم يعتبر هذا لانتقض التعريف بالسبق الشرفي والسبق بالرتبة فيما لا يجتمع السابق بهما المسبوق **قوله** واما ثانيا فلان انقطاع السؤال بلم اذا اعتبرت قطعة معينة من الزمان والحقت اتصالها وقسمتها الى قسمين وجدت تقدم احدهما على الاخر لا ربا بينا بالمعنى الاعم للقسمين المعتبرين على الوجه المذكور وهذا القدر كاف في المطلوب اذ اذا سيل عن تقدم الحادثين واجيب بوقوع احدهما في احد القسمين المذكورين والاخر في القسم الاخر وقف السؤال على ان التقدم بهذا احدهما على الاخر بين وان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بين قسم جمهور الناس الزمان باعتبار التقدم والتأخر الى اقسام شتى ثم اذا اعتبرت حر

ي

غير معلوم الا انفصاله منه لم يتشكك في تقدم احدهما على الاخر وذلك غير مرضي قيل لا نظر الى قسمة الزمان الى الاقسام باعتبار التقدم والتأخر مبني على كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها بينا وفيه بحث لان كثيرا ممن سقط بانقسام الزمان الى هذه الاقسام ليس من اهل الاكتساب وذلك انما يدل على ان التقدم المذكور بين غير محتاج الى الاكتساب قال بعض الفضلاء مجيبا عن ايراد الشرح المراد ان السؤال ينقطع عند ذلك القول المجرد دلالته على ذلك الزمان المتقدم بدون اعتبار دلالة على شيء اخر من مفهوم التقدم على اليوم وان لم يدل على الدلالة عليه ولذلك اذا عبر عن الامس بزمان نوح وعن اليوم بزمان محمد وقيل زمان نوح متقدم على زمان محمد كان انقطاع السؤال عنه بهذا القول قاطبا حاله وفيه بحث لانا لا نسلم ان انقطاع السؤال المجرد دلالته على الزمان المذكور وتقدم انقطاع السؤال حين التعبير عن الزمانين المذكورين بزماني نوح ومحمد عليهما السلام انما بناء على ان تقدم زمان نوح على زمان محمد صلى الله عليه وسلم معلوم لنا الا ترى انه لو عبر عنهما بزمانين غير معلوم التقدم كالصيف والشتاء لم ينقطع السؤال **قوله** ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا قيل لو كان هناك واسطة في الثبوت لصح السؤال بلم وان كان بديهي الثبوت وذلك لان بداهة الاثبات لا تنافي السؤال لطلب اللم وفيه بحث لان السؤال قد يكون عن سبب الثبوت كما يقال لم كان كذا او ذلك يجري في المطالب والعلميات الخ وقد يكون عن سبب الاثبات كما يقال لم قلت كذا او بماذا علمت كان كذا وذلك يجري في المطالب وينقطع اذا انتهى الى البديهي وقد اعتبر الشارح السؤال عن سبب الاثبات حيث قال لماذا قلت انه متقدم عليه ولما انتهى الى تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انقطع السؤال لكونه بديهيا ولا يلزم من ذلك نفي الواسطة في الاثبات لا في الثبوت ولذلك قال ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اولي بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت والمحشي حمل السؤال مطلقا سقط واعترض عليه بانه يلزم انتفاء الواسطة في الثبوت ايضا **قوله** والحكماء لا يعرفون الا هذا قيل قد علمت المعنى المراد من التقدم المشترك من اقسامه على ما نقل من الشفاء فلا يرد انه ان اريد بالتقدم المعنى اللغوي فذلك غير حاصل في الشرف اصلا وان اريد به معنى اخر فلا يجوز ان يدخل الى الاعتداد بزيادة الفضل والشرف سببا للتقدم في المحل لمن غلب فانه مع عدم حرمانه في غير الاذن وكون التقدم بالشرف حاصلا كثيرا في غير ما يجعل ما بعده متقدما مجازا والاولى عنه

ح

والبديهي

مهنا

التي لها علاقة باقسام التقدم كصحة اطلاق المتقدم عليها مجازا كثيرة فلا وجه لتخصيصه من بينها بجعله قسما براسه وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان الامر المشترك المذكور من معاني لفظ التقدم كيف ولو كان لفظ التقدم لمعنى واحد مطلقا على جميع تلك الاقسام وليس كذلك بل هو منقول من بعضها او من المعاني الى بعض اخر كما صرح به في الشفاء ونقل عنه انفا واما ثانيا فلان احد معاني لفظ التقدم هو التقدم بالشرف كما نص عليه الشيخ في الشفاء واطلاقه عليه بحسب هذا المعنى ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة قيل انما يلزم ان يكون لها تقدم بالزمان على شيء الا ان يكون لها تقدم عليه بغير الزمان اذ لا مانع من اجتماع عدة اقسام من التقدم في شيء واحد كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة للمبادئ العالية الى الحوادث العنصرية وفيه بحث اذ الشارح قال ويلزم على هذا اي يلزم لمقتضى هذا التقسيم وهذا التقسيم يقتضي خروج المعد عن المتقدم بالطبع لانه اعتبر فيه اجتماع المتقدم مع المتأخر واجتماع المعد الشيء معه ودخوله في المتقدم بالزمان لصدق تعريفه الخارج من التقسيم عليه فيلزم لمقتضى التقسيم المذكور خروج المعد عن المتقدم بالطبع ودخوله في المتقدم بالزمان والاستدلال على ذلك بما ذكره من جواز اجتماع اقسام التقدم اذ مقتضى هذا التقسيم تمام احتمالها حيث اعتبر في بعضها ما ينافي المعتبر في بعض اخر **قوله** وان لم يكن محتاجا اليه يلزم على ما ذكره ان يخرج المتقدم بالشرف والمتقدم بالرتبة العارضان للمتقدم بالعلية او للمتقدم بالطبع والمتقدم بالزمان العارض للمتقدم بالطبع عن التقدمات المذكورة اذ المتقدم في الصور المذكورة يحتاج اليه المتأخر وقد اعتبر في كل واحد منها كونه غير محتاج اليه مثلا اذا كان الاب مقدما على ابنه بالرتبة لم يصدق على تقدمه الرتبي تعريف التقدم بالرتبة على ما يخرج من التقسيم وقس عليه المتقدم بالشرف والتقدم بالرتبة العارضين للمتقدم بالعلية او المتقدم بالطبع انه لا يعتبر فيه احتياج المتأخر الى المتقدم وفيه الحيثيات يعتبر في التعريفات على ما هو المشهور بين المحصلين وفيه بحث اما اولا فلان معنى قول الشارح المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فكذا وان لم يحتج فكذا انه ان احتاج اليه في الواقع وان لم يحتج اليه فيه لانه ان اعتبر في مفهوم المتقدم الاحتياج وان لم يعتبر في مفهومه ذلك وصدق الكلام عن معناه الى غيره بلا موجب صارف عن جادة سماع المتعارف واما ثانيا فلان ذلك انما يستقيم لو كان الاحتياج معتبرا في مفهوم المتقدم بالعلة والمتقدم بالطبع

منه

قوله

الرتبة العارضين الى الاحتياج في الواقع وعدمه اما لو اريد فيه الاحتياج من حيث هذا التقدم وخصوا الاجتماع بما ذكر بالعلية او بالتقدم بالشرف فلا يلزم ذلك اصلا اذ يصدق على التقدم بالشرف م

كليهما لا لكونه ليس معتبرا في مفهوم التقدم بالعلية كما حققناه واما ثانيا فلانه لو كان معنى كلام
الشارح ما ذكر لكان معنى قوله وان امكن فان اعتبر معهما ح يصلح ان ان اعتبر في مفهومه امكان
الاجتماع ويلزم من ذلك ان يكون امكان الاحتياج معتبرا في مفهوم التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف
ولم يعتبر في مفهومها ذلك احد منهم لتعريف المتقدم بالزمان على ما يخرج من هذا التقسيم هو متقدم
لا يحتاج اليه المتاخر ولا يمكن اجتماعهما في الوجود ومعنى الحيثية المعتبرة فيه هو انه من حيث انه هو
متقدم لا يحتاج اليه المتاخر ولا يمكن اجتماعهما في الوجود لا ان معناه انه لا يعتبر فيه احتياج
المتاخر اليه المتقدم كما حسبه ود لكرها وقس عليه معنى الحيثية المعتبرة في ساير التعريفات
المذكورة ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين فيه لما كان الزمان عند المتكلمين هو المتجدد
المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة
واما التقدم والتأخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتها فالمعية الزمانية
لا يتصور عندهم في اجزاء الزمان اصلا واما في اجزاء الزمان فيتحقق المعية الزمانية الغير الحقيقية
كالحوادث المجتمعة واما المعية الزمانية الحقيقية فلا برهان على نفيه فيه ولا على اثباته
فهو محل نظر وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال تحققها في غير اجزاء الزمان هنا ما ذكره
الشارح ولو قيل تحقق المعية الذاتية عند المتكلمين المتضايفين لم يبعد فانهما حيوان بينهما معية
زمانية حقيقية على ما مر لكن فلا المعية الزمانية بينهما لوقوعهما في زمان واحد غاية ان ذاتيهما
يقتضيان الوقوع في الزمان الواحد فلا يكون المعية بينهما لذاتيهما على حد كون المتقدم والمتاخر
الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتها وفيه بحث اذ تحقق المعية الذاتية بين المتضايفين عند المتكلم
غير لان اقتضاء وقوعهما في زمان واحد لو اسطة علية ذات كل منهما للوصف الاخر كما حقق
في موضعه لا لذاتيهما فوقوعهما في زمان واحد لعلاقة العلية فلا يكون بينهما معا بالذات
كالعلة المستلزمة للمعلول فلا بعض الفضلاء معية الباري بالزمان ليس لوقوعهما في زمان واحد
ولا لمقارنتهما له فيكون هذه المعية معية ذاتية في القسم السادس اذ لا معنى لها الا انتفاء
الزمان لا يتوقعان فيه او يقارنان له وفيه بحث اذ انحصار المعية الزمانية في القسمين المذكورين

٤

ع فان كلا مما مع الزمان في الوجود مقارن لذلك الزمان مقارنة زمانية وخارج عن القسمين المذكورين
ومعنى كون الباري تعالى غير زماني انه ليس تغير يكون بحسبه منطبقا على الزمان وان كان معه في الوجود قوله
اختلفوا الى المعنى المشترك بين هذه الاقسام المقول عليها بالتشكيك ما اشار اليه الشيخ في الفصل الرابع
من الهيات الشفا بقوله فنقول ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل
التشكيك في شيء وهو ان للمتقدم من حيث هو متقدم شيئا ليس للمتاخر ويكون شيء للمتاخر الا وهو
موجود للمتقدم وقول الشيخ بعد ذلك والمشهور عند الجمهور هو التقدم المكاني والزماني ثم نقل اسم
القبل والبعد منه لكل الى كذا ومنه الى كذا يدل على ان التقدم منقول من التقدم المكاني والزماني الى معان
اخرى وهو الظاهر مما ذكره المص لانه ان اراد بالسبق المعنى المذكور فهو غير مفهوم من لفظ السبق وما على ايهام
يقوم مقامه وان اراد معنى اخر مشتركا بين الخمسة مقولا بالتشكيك فهو غير ظاهر في الاسم الجالعين
كلام الشيخ والمص فان المص ذكر ان مقولية السبق بالمعنى الاصطلاحي بالتشكيك وهو بعينه
ما صرح به الشيخ لكن الشيخ ذكر ان اللفظ منقول من التقدم الزماني والمكاني الى هذا المعنى ولم يذكره
المص فلا مخالفة بين ما ذكره وبين ما ذكره الشيخ اصلا او قوله ان اراد بالسبق المعنى المذكور فهو غير
مفهوم من لفظ السبق وما يقوم مقامه مندفع بان هذا المعنى هو المعنى الاصطلاحي للسبق وما
يقوم مقامه وهو المفهوم منه بحسب الاصطلاح وفيه بحث اذ ظاهر كلام المص ان السبق مشترك معنوي بين
هذه الاقسام على ما نقله عنه الشارح وما ذكره الشيخ من انه منقول من بعض هذه المعاني الى البعض الاخر
يدل على انه مشترك لفظي بينهما فلا محالة يكون بين كلاميهما مخالفة ثم حكم الشيخ باشتراك تلك المعاني في امر
لا يقتضي ان يكون هذا الامر معنى لفظ السبق كما لا يخفى وما نقل عن الشيخ من انه ذكر ان اللفظ منقول
من التقدم الزماني والمكاني الى هذا المعنى المشترك بين الخمسة فيه ما فيه وما توهم من ان للفظ السبق
معنى اصطلاحيا شاملا للخمسة باطل اذ لم يثبت هذا الاصطلاح اصلا ولا يفهم منه المعنى المشترك واكمل
قطعا قوله وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى غيرها
ولم لا يجوز ان يكون الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة من جهة واحدة وللغير من جهتين او جهات
لا بد لتقدمه كل منهما قبلا فما كان الاحتياج اليه اقوى واكمل لان الاحتياج اليه
ضروري في كل معلول لكلا غيره فانه قد يستغني عنه بعض المعلولات او لانها تفيد الوجود

على سبيل الوجوب بخلاف غيرها وفيه بحث اذ لا يلزم من شيء منهما ان يكون الاحتياج الى
العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل قوله اذ تحوز في هذه الثلاثة ان قبلا فيكون السبق فيها اتم
واقدم فيكون اولى اقول هذا البحث تام مبني على اختلاف حصول السبق في معروضاته وكون السابق
مقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا بالتشكيك على التقدم كما ان بعض افراد
يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير
بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما سبق هو ان يكون للشيء معنى بحيث ليس للاخر والكون
ولا يكون للاخر حيث يكون له وذلك المفهوم في السبق الذاتي اقوى لانه يكون للسابق ذلك المعنى حيث
ليس للاخر ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان كون المرتبة
قيدا للوجود وظرفا له لا ظرفا للامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود العلة فانه ممكن
وكذلك في سائر انواع السبق وان لم يكن هذا المعنى للمتاخر من هذه الحيثية لكنه يمكن ان يكون
له فيكون السلب الذي هو جزء مفهوم السبق في الاول اتم فيكون السبق فيه اقوى قلت هذا
لا يقتضي ان يكون اطلاق السبق على اقسامه بالتشكيك كما ان كون خط ادنى من خط لا يقتضي
ان يكون اطلاق الخط عليهما بالتشكيك وكذا كون سواد اشد من سواد لا يقتضي كون اطلاق
السواد عليهما بالتشكيك فيه بحث اذ الظاهر ان دعوى القوم ههنا ان الامر المشترك بين
الخمسة وهو ان للمتقدم من حيث هو متقدم امرا ليس للمتاخر ولا شيء للمتاخر من حيث هو خ
الا وهو للمتقدم مختلف الحصول في معروضاته فالمحمول على المعروضات الماخوذ منه يكون
مقولا بالتشكيك بالقياس الى عوارضها التي هي المتقدمات كان الوجود لما كان مختلف
الحصول في معروضاته كان الموجود مقولا بالتشكيك بالقياس الى الموجودات لا الوجود بالقياس س
الى الوجودات والسواد لما كان مختلف الحصول في معروضاته كان الاسود مقولا بالتشكيك
بالقياس اليها لا السواد بالقياس الى افراده العارضة لها وقد سبق بيانه لكنه في انواع التشكيك
ثم المص عبر عن الامر المشترك بين الخمسة بالسبق وحيث حكم بانه مقول بالتشكيك اراد به
السابق كما ان الوجود مقول بالتشكيك واريد به الموجود وعلى هذا لا يرد ما اورده لانه
قد سلم ان السابق مقول بالتشكيك قوله او حاجة كما في التقدم بالعلية والطبع فيه بحث ان العارض

الذي

الذي يقع التقدم والتاخر باعتباره لا بد ان يكون مشتركا بين المتقدم والمتاخر كالزمان والمكان
كيف لا والتقدم المتقدم على المتاخر انما يكون فيه والحاجة ليست مشتركة بينهما اذ لا حاجة ان يكون
للمتقدم حاجة الى شيء والصواب ان يقال انه حصول الوجود كما في المتقدم بالعلية او بالطبع لان
العارض الذي يقع التقدم بالعلية والتقدم بالطبع باعتباره هو حصول الوجود وهذا ما اشار
الشيخ اليه في كتابه التقدم بالعلية بقوله فلان وجود ذلك معلول واجب مع وجود علته ووجود علته
واجب عند وجود المعلول وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك لكن ليسا معا بالقياس
الى حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك حصول وجود ليس من حصول
وجود هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول
الوجود قيل انما يرد ذلك اذا اراد الشارح بيان المعنى الذي فيه التقدم اما اذا اريد به بيان ما
هو منشأ التقدم فلا اذ الحاجة منشأ التقدم ولفظ الشرط فيما ذكره اذ فات والتقدم دائما
يعارض والظاهر ان الباء للسببية لا للظرفية وعلى تقدير الشرط لا مانع من حمله على السببية ولا
يرد ما اورده وفيه بحث لانه ان اراد بقوله الحاجة منشأ التقدم انها منشأ التقدم
بالطبع لم يكن لا يكفي ذلك في حمل كلام الشارح على بيان منشأ التقدم فان الشارح رتب التقدم
بالطبع والتقدم بالعلية كليهما على الحاجة وان اراد ان الحاجة منشأ للتقدم بالعلية فمع ان الاثر
الى غير من العلل يحتاج اليه وليس مقدما بالعلية اصلا او مانقلناه عن الشيخ انفا وابحر
لو كان مراده بيان ذلك لما كان اشكال في القسم السادس اذ لتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
لا محالة سبب غير ذوات الاجزاء لتشابهها في الحقيقة قوله انما الاشكال في القسم السادس من هذا الا
انما يتوجه لو اريد بالعارض المعروض نفس الزمان كما حسبه الشارح اما اذا اريد بها بعض
اجزاء الزمان لذواتها وتفرعه بواسطتها وهو عدم الاجتماع فلا اشكال لان تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض اخر بعارض زماني هو عدم الاجتماع وكذا لو اريد بالعارض المكان
نفس المكان كما فهمه الشارح لم يكن تقدم بعض اجزاء المكان على بعض بعارض مكاني اذ ليس
للمكان مكان وان اريد به ما يعرض للمكان لذاته وللمتمكن بواسطته وهو القرب من المبدأ
المحدود كان تقدم بعض اجزاء المكان على بعض اخر بعارض مكاني على ان حمل العارض الزماني

والمكاني على الزماني في الكاني بعيد جدا قوله لامتناع الحلو منهما قيل يعني ان العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو من القدم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم القدم وعلى هذا المعنى قوله في القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما اليهم لم يلتزموا ذكر فيهما فلا يرد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم القدم ولعل المعترض ذكر ان كون الزمان حادثا زمانيا لا يقتضي وقوعه في زمان العدم اعتبار الزمان في القدم والحدوث الزمانيين وفيه بحث والاولى ان يقال الجمهور يطلقون القديم والحادث الحقيقيين على معنى لا يخلو عنهما شيء من الموجودات فلو كان الزمان معتبرا فيهما لزم القدم قوله وتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف قيل لم يجمع لها بل كلا الامعنى الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قال لو لا ذلك لغو المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية وكان اطلاق الحدوث عليه بمجرد اصطلاح وفيه بحث اذ لا نم ان الحدوث الذاتي عند الحكماء هو المسبوقية بالعدم بل هو عندهم المسبوقية باللاوجود واللاعدم كليهما كما سيجي قال الحكماء قيل مازاد الشيخ في الهيات الشفاء في بيان ذلك على ان قال للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون الشيء موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ان هو ليس بعد ليس بالذات هذا كلامه ويتوجه عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كل واحد من الوجود والعدم الى العلة وسنح لي في هذا المطلب جواز وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون المعلول في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متأخرا عنها ويرد عليه ان الامام فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له العدم والا لزم الواسطة فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا سلب الوجود في هذه المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في هذه المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول عقق الثاني لجواز ان لا يكون له اتصاف بالعدم وهذه م

المرتبة

الحكم

قوله

ايم

المرتبة كما في الاسود التي ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية فانه ليس في وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه لا يقال كما ان المتأخر بالزمان متصف بالعدم في زمان وجود المتقدم فليكن المتأخر بالرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلو عن طرفي النقيض في ذلك الزمان وهو م واما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصاف العدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى ان ليس شيء منهما في هذه المرتبة غير ممتنع كما مر تحقيقه وقد تحقق من ذلك ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان كتفي في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا ثم لا يخفى ان القول لو تقدم عدمه بالامكان بالذات على وجوده كما ادعيتم لكان متقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي عندهم منحصر فيما بالعلية وما بالطبع ولا احتمال للعلية ههنا فيلزم ان لا تحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم ويمكن الجواب عن ذلك بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فيقبل الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مقطوع عنها عند هذا النظر وللتكلم ان يرجح بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة وفيه بحث اما اولا فلان الشيخ لم يرد بقوله للمعلول في نفسه ان يكون ليس انه في نفسه معدوم كما حسبه بل اراد انه في نفسه ليس الا هو اشارة الى ما ذكره في مبحث الماهية من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي وحاصل ما ذكره ان المعلول اذا اخذ بنفسه ولم يؤخذ معه غيره كان جميع ما يغايره مسلوبا عنه من هذه الحيثية مثل ما يقال عنه يكون له في نفسه والوجود يكون له في مرتبة التي هي غيره وما للشيء في ذاته مقدم على ماله من غيره تقدما ذاتيا فيكون السلب للمعلول مقدما بحسب الذات ولا يرد عليه ما اورده من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة اذا كان مسلوبا على طريق نفي المقيد لم يكن المعلول موجودا في هذه المرتبة فيكون معدوما فيها لعدم الواسطة ويكون سلبه متصف

عن علتهم

بكونه في هذه المرتبة والاخلى عن المرتبة عن وجوده وسلب وجوده معا وهل هذا الا كما يقال وجود زيد يوم الجمعة مسلوب على طريق نفي المقيد ولم يكن سلب وجوده في يوم الجمعة حتى يلزم جواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في هذه المرتبة قلنا جواز ذلك ع فان اتصافه في هذه المرتبة بالعدم لازم لتقدم هذه المرتبة على وجود المعلول فهو قبل وجوده معدوم بالضرورة سواء كان ذلك التقدم زمانا او مرتبة واما ثالثا فلان عدم استحالة خلو المرتبة عن النقيض عرم لان العقل الحكم بمجرد تصور النقيضين على امتناع اجتماعهما وامتناع ارتفاعهما مطلقا سوا كان الاجتماع والارتفاع في زمان واحد او في مرتبة وكما انه لا يمتنع اجتماعهما في مكان واحد او مرتبة واحدة كذلك يمتنع ارتفاعهما في احدهما ثم قد يعتبر العقل الماهية مجردة عن جميع ما يغايرها وهي ليست من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون موجودا ولا معدوما الا الموجود من هذه الحيثية اخص من الموجود واللازم من نفي الخاص نفي العام ويمتنع خلوها عن النقيضين سوا كان زمانا او مرتبة وذلك ظاهر جدا واما رابعا فلان انحصار التقدم الذاتي عندهم فيما بالعلية وما بالطبع اذ التقدم بالشيء في نفسه على ماله من غيره انما تقدم ذاتي عندهم على ما نص عليه الشيخ فيما نقلنا عنه انفا واما خامسا فلان تفسير العلة بما يحتاج اليه المعلول لا يقتضي ان يكون المحتاج اليه غير سابق على الاحتياج كما حسبه ولو سلم انه تقتضي ذلك لكن لا يقتضي خروج العلة عن المتعريف العلة السابقة على الاحتياج كالفاعل والمادة في الامور الحادثة قال بعض الفضلا اختلفوا في تفسير الحدوث الذاتي فمنهم من عبر تارة بالاحتياج في الوجود الى الغير واخرى بمسبوقية الوجود او العدم بحسب الغير باستحقاقه لا استحقاقه الوجود والعدم بحسب الذات ومنهم من عبر بتقدم لا اقتضاء الوجود بالذات على اقتضاء الوجود بالغير والظاهر ان المراد بالاقتضاء واللااقتضاء المذكورين معنى الاستحقاق واللااستحقاق ثم قال واعلم ان الاولى من التفسير المذكورة للحدوث ما يصدق على الموجود فقط دون العام للموجود والمعدوم اذ لا يسمى الممكن حال عدمه حادثا قوله لكن الحكم اجراؤه في القدم قيل يمكن ان يقال لو وجد التقدم الذاتي لكان حادثا ذاتا لانه مسبوق بموصوف بعدم ان لا يكون موجودا في مرتبة وجود موصوف فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا هف وانتقاء

قم

اخلاقهم

سق

لما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على حل هذا وامثاله ولعل هذا اراد بوجه لطيف فاستا على ما ذكر في الحدوث الذاتي ان غاية ما لزم من عدم القدم في هذه المرتبة ان لا يكون الموصوف فيها قديما على طريق نفي المقيد ولا يلزم ان يكون حادثا فيها لجواز ان يكون في المرتبة المذكورة خاليا عنهما وفيه بحث اذ الخلو عن الحدوث والقدم الذاتيين بالتفاسير المذكورة غير جائز كما لا يخفى على من تامل فيها قوله وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا عن مراد مفهوم الشيء لا ان يكون كنها بل يجوز ان يكون عارضا له وعارض الموجود الخارجي يجوز ان يكون العدم جزءا منه الا يرى ان بعض من يرى وجود النقطة في الخارج عرفها بانها عرض ذو وضع يقتضي عدم القسمة فالاولى ان يقال لما كان القدم الذاتي عدم المسبوقية بالغير كان العدم محمولا عليه مواطاة فلا يكون موجودا خارجيا قوله فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الجزئي وفيه بحث اذ لو كانت الاجزاء العقلية عبارة عما يتركب الشيء عنها في الوجود الذهني لا الا الخارجية عبارة عما يتركب عنها في الوجود الخارجي لزم احتياج الواجب اليها في الوجود الذهني كما حسبه الشارح لكن لما امتنع ان يكون الشيء في الوجود الذهني واجبا لذاته لا احتياجه الى الذهن في هذا الوجود استغنى الواجب عن نفي هذا الاحتياج عنه فليس الدعوى هنا ان الواجب في الوجود الذهني بسيط والا لزم احتياجه في هذا الوجود الى غيره لانه في هذا الوجود ليس واجب قطعا ومحتاج الى غيره سواء كان بسيطا او مركبا بل الدعوى ان الواجب في الوجود الخارجي الذي هو واجب فيه بريء عن الاجزاء التركيبية وعن الاجزاء التحليلية ايضا اما براءته عن الاجزاء التركيبية فظاهر واما براءته عن الاجزاء التحليلية فلان الجزء التحليلي هو ما يقسم العقل الشيء اليه سواء كان مقداريا كنصف متصل واحد او غير مقداري كالجنس او الفصل وهذا القسم خص باسم الاجزاء العقلية بعض الشيء وله ذات حاصلة فيه واذا قاس العقل تلك الذات الى الشيء الذي هو بعض منه في مرتبة الوجود يحكم بتقدمها عليه بالطبع فلو كان للواجب من تلك الاجزاء لم يكن واجبا بالذات وينتهي سلسلة الموجودات اليه فان قلت الاجزاء التحليلية تحصل بعمل العقل وتقسيمه الكل اليها فالى ان يقسم العقل الشيء لم يكن له اجزاء تحليلية اصلا فكون الاجزاء المذكورة متأخرة عن تقسيم الشيء وتقسيمه متأخر عنه فكيف يتصور ان يكون الاجزاء المذكورة متقدمة عليه قلت يمكن ان تلك الاجزاء ذوات متصفة بالوجود قبل التقسيم العقلي لكنه ولم يتميز بعضها

م

جزا

الاجزاء

دي

عن بعض في هذه المرتبة فاذا قسمه انصف ذوات الاجزاء المتصفة بالكثرة وتميز بعضها عن بعض
عند العقل فذات الجزء مقدم على التقسيم المذكور واتصاف تلك الذات بالجزئية متاخر عنه والعقل يحكم
بتقدم ذات الجزء على الشيء لا بتقدمه مع وصف الجزئية عليه غاية الامر انه يحكم بتقدمها عليه بكون بعد التقسيم اذ قبل التقسيم
لا تتميز ذات الجزء عند العقل ولا يقدر الحكم عليها فاذا قسم الشيء الى الاجزاء وتميز الجزء عنده وقاس الشيء اليه
في مرتبة الوجود حكم بتقدم ذوات الجزء على الشيء تقدما بالطبع فذات الجزء متقدم عليه وعلى التقسيم
ايضا وحكم العقل بتقدمها موخر عنها ولا محذور في ذلك فان قلت معنى تقدم امر على آخر سبق حصول ل
المقدم على حصول الموخر وهو عبارة عن ان يكون للمقدم حصول في مرتبة لا يكون الموخر حاصلا
فيها فان كان ذات الجزء المذكور مقدما قبل التقسيم وهي حينئذ مبهمة لزم ان يكون المبهم حين هو مبهم
حصول وهو منكر عند القوم قلت لا نم ان السبق المذكور عبارة عن ذلك كيف ولو كان كذلك لزم ان
يكون حصول للموجد حصول في مرتبة بدون حصول المعلول بل هو عبارة عن احتياج ما يحكم العقل للمتقدم
على المتاخر اذا قاسهما الى الوجود ويعبر عنها بالفاء المستعملة في قوله وجد العلة فوجد المعلول ووجد
الجزء فوجد الكل ولا حجر في ان يحكم العقل بعد التقسيم احتياج ذات الجزء قبله فان قلت قد اشتهر في
السنة المتاخرين ويفهم من الشرح ايضا ان الاجزاء العقلية هي ما يتركب الشيء عنها في الوجود الذهني
وعلى ما ذكرت ليست هي شطرا من الاجزاء التي يحلل العقل الشيء اليها وان كان في الوجود الخارجي فانها
اراد القوم بها قلت يشبه انهم ارادوا بها ما ذكرت فانهم صرحوا بان الاجزاء العقلية للانسان هي الحيوان الناطق
والسواد هي اللون القابض للبصر ولا خفاء في ان الانسان في الوجود الخارجي حيوان ناطق وفي الوجود
الذهني انه هناك ليس حيوانا ولا ناطقا بل كيفية نفسانية كما حقق في موضعه ولا في ان السواد في الوجود
الخارجي لون قابض للبصر لا في الوجود الذهني ونظائر ذلك اكثر من ان تحصى قيل الاجزاء العقلية متغايرة
بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فظ واما الثاني فلصحة الحمل فوجودهما واحد ومنهم من
اسان وجودهما غير مهيتهما وايضا قد ثبت ان الواجب لا مهية له وراء الانية كما مر ومعنى ذلك انه
محض بسيط لا يحلله العقل الى مهية وتشخص ولا الى مهية ووجود اذ لو كان له مهية كلية لم
تكن هي من حيث هي مهية موجودا بل احتاج الى امر اخر به يحصل تشخصه فلا يكون وجوده عين
مهيته ولو كان هويته بسيطة ولكنها غير وجوده لاحتاج اتصافه بالوجود دليلا على ما قلنا ان يكون

نفس الهوية

الهوية او غيرها وكلاهما محال لما فصل في مقامه والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق
بشيء اخر اصلا سواء كان جزءا له او معروضا اذ على التقديرين يكون وجوده وصفا لغيره
بمعنى انه يكون هناك شيء موجود وكل ما هذا شانه فهو ممكن كما مر وفيه بحث اما اولا فلان المفهوم
ما حصل في العقل وتغاير المفهومين يدل على ان ما حصل منهما في العقل اثنان فان اراد بوحدة
الوجود ان وجودهما في العقل واحد فهو ممنوع فانهما في العقل اثنان ولا محالة لهما هناك وجودان
ولا يلزم من صحة الحمل اتحاد وجودهما العقلي وان اراد ان وجودهما في الخارج واحد فلكن لا حجر في ان يكون
المتغايران ههنا متحدين وجودا في الخارج فلم لا يجوز ان يكون امران متغايران في الذهن لهما وجود واحد
خارجي واما ثانيا فلانه لا معنى لقولهم لا مهية للواجب وراء الانية ليس ما ذكره وهو ظ لا اشتراك واما ثالثا
فلانا لا نسلم ان العلة ... الوجودي لو كان ماهية الواجب نفس الوجود لاستغنى عن العلة ... المهية
فلو كان للواجب مهية سواء كانت وجودا او غيره كان شيئا موجودا لا الموجود البحت ولزم الاحتياج الى العلة وقد
سبق بيان ذلك في الحواشي السابقة فلا نعيد قوله يجوز ان يكون له جنس يختص بنوعه فيندفع هذا الاحتمال ويتركب
من امرين متساويين ايضا قوله الا انه كالتفصي قوله فلم يحصل منهما حقيقة واحدة تحصل قبل ... يمتنع
ذلك والسند الشريف المركب من قطع الخشب والهيئة المحسوسة كما هو المشهور ودعوى انه ماهية اعتبارية له
مع انه كلام على السند غير مسموعة الى ان تبين وايضا لو اقتضى استغناء الواجب في ذاته عن المحل كونه
عرضا لاقتضى استغناء اجزاء العناصر التي هي اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان يكون اعراضا وهو
خلاف مذهبهم بل صرحوا بان المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها اما في وجوده او في تحصله
نوعا كما في صور المواليد فان اجزاء العناصر محتاجة اليها في تحصلها تلك الانواع اعني انواع المواليد وان لم
تحتج اليها في وجودها وتحصلها بحسب انواعها انفسها وفيه بحث اذ لو تركب مهية مهية واحدة
حقيقية من عرض ومحله فان بقي هوية المحل في نفس الامر حال التركيب كان فيها هناك اثنان وكما لا يكون
الاثنان بحيث يكون اثنان عددا اخر لا يكون واحدا ايضا فاذن ما يكون في نفس الامر منهما اثنان
لا واحد حقيقي وان بطلت هوية العرض انعدم بالكلية لبراءته عن المادة الداخلة فيه كما بين في موضعه
وح لا يكون التركيب منه وان بطل هوية المحل وتحقق هوية العرض مع مادة المحل فلا بد من صورة تعين تلك
المادة وح مع العرض اثنان لا واحد على ان العناصر في المواليد كذلك فانها لما بطلت هوياتها صارت مواد

المحل الكلية لا يكون التركيب منه ايضا وان بطل ع

المهية مستعدة لان يصير شيئا واحدا حقيقيا كما تحققه اذا انتهت النوبة الى تحقيقه فان قلت ما هو كثير
في نفس الامر قد يتصف فيها بالوحدة كالبيت فانها لبنات كثيرة في نفس الامر ويصدق عليها انها بيت واحد فيها فلم
لا يجوز ان يكون المركب من العرض ومحله كذلك اعني المجموع المخصوص قلت في البيت ذات هي اللبن مثلا
وعارض هو المفهوم المسمى بالبيت اعني المجموع المخصوص فانه عرضي للذات التي هناك فالذات
كثيرة في نفس الامر وهي اللبنات لا واحد والمفهوم المسمى بالبيت العارض لها وهو المجموع واحد فيها لا كثير
فالكثير غير الواحد فان قلت اللبنات والمجموع بحسب تفصيل العقل اثنان لكنهما في الخارج امر واحد
يتصادقان فيها هناك فهذا الامر لما كان عين اللبنات كان كثيرا فيه ولما كان عين المجموع كان واحدا فيه فهو
في الخارج واحد وكثير ايضا قلت سلمنا انه واحد وكثير في الخارج لكن لما كان اللبنات اثنان وهو بما هو عين
اللبن كان كثيرا يكون كثيرا بالذات ولما كان الاجتماع عارضا وهو بما هو عين المجموع كان واحدا يكون
واحدا بالعرض ولا حجر في ان يكون الامر الخارجي الذي هو عين مفهومين يكون له بما هو عين احدهما
حكم لا يكون له ذلك الحكم بما هو عين الاخر كالطبيب البناء فانه بما هو طبيب يعالج بالذات وبما هو
بان ليس يعالج بالذات بل بالعرض وكهذا الشبح المرئي من بعيد فانه قد يكون بما هو جسم مبصر
وبما هو فرس غير مبصر مع انه عين كل منهما فاذا كان الشيء المركب من العرض ومحله من هذا القبيل
كانت كثيرة بالذات وواحدة بالعرض فلا يكون واحدا بالحقيقة اذ المعنى بالوحدة الحقيقية هي الوحدة
بالذات لا الوحدة بالعرض واما ما حسبه من ان اجزاء العناصر في المواليد مستغنية عن الصور الحالة
فيها فليس كذلك لما حقق في موضعه من ان تلك الاجزاء عند تركب المواليد عنها يصير بحيث محتاجة
الى معين وهو الصورة الحالة فيها حال التركيب قوله واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا
ماهية لك ان تبطل هذا الاحتمال بان الواجب لو كان مع غيره جزءا ماديا او حالا فيها الحال الصورة
لبقي في المركب هوية الواجب لامتناع بطلانه وكان فيه هوية الصورة الحالة ايضا فيكون فيه كثرة بالفعل
فلا يكون واحدا حقيقيا لانه متكثر بالذات لما مر انفا قال بعضهم كل ما كان الوحدة فيه بالفعل
لا يكون الكثرة فيه الا بالقوة قوله ان لم تقم الوجود به لم يكن موجودا اغير مر اذ قد بينا ان
ليس للوجود قيام بشيء من الموجودات بحسب نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا بل هو امر عقلي انتزاعي
ولا محذور فيه قوله امكان ذلك اذا كان المعتبر ما له عين خارجية قيل اذا كان الوجود وصفا للذات

والذي لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته وقد نص على التقدير الاول ولعله المراد بكونه ممكنا امكانا باعتبار ثبوته للذات تمم

سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات لا باعتبار وجوده في نفسه فلا
يرد عليه ما اورده وفيه بحث لانه ان اراد بوصف الذات ما هو قائم بها في نفس الامر ذهنا او خارجا
فالوجود ليس كذلك لما مر من امتناع قيامه بالموجودات في نفس الامر وان اراد به صدق حمل المشتق
منه على الذات فذلك كما لا يقتضي امكان وجود الصفة في نفسها لا يقتضي امكان ثبوتها للموصوف لما مر من
ان صدق الحمل لا يوجب ثبوت مبدأ المحمول قوله لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا الخ
قد اقام الشارح في ذلك والحق ان ليس للوجود فرد عارض من الموجودات وقد سبق الدليل على ذلك فلا
يصار تخصيص الوجود العام في الواجب تعالى بانه لا علة له وفي الممكن بعلته او موضوعاته
قوله لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها غيره اذ يمتنع ان
يكون وجود الواجب معللا بشيء سواء كان ذاته او غيره على ما مر الاشارة اليه قوله اذا كان وجود
الواجب زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ان اراد باتصاف الذات بالوجود قيام الوجود
بالمعنى المصدري بها فلزوم ذلك مم لما مر غير مرة وان اراد به صدق المشتق منه عليها فسواء كان الذات
وجودا او ماهية اخرى لا بد لذلك من علة نعم ما هو بريء عن الماهية وجوده غني عن السبب على ما سبق
تحقيقه قوله وكان حال الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف ان اراد بعدم اتصاف
الشيء بذلك الامر ان يتحقق الشيء غير متصف فلا يجوز ان لا يتصف زيد بالوجود بهذا الوجه لان زيدا
اسم فرد مخصوص من افراد الانسان وهو حال العدم ليس فردا له لامتناع صدقه عليه وان اراد
به ان لا يكون متصفا بذلك الامر سواء كان ذلك في حال تحقق الشيء المذكور اولا فلانا الاربعة يجوز ان لا يكون
متصفا بالزوجية بهذا الوجه فانها حال العدم لا يكون زوجا والاربعة ايض قوله فان اتصاف
الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن علة توضيح ذلك انه لزم ان يكون المهية المقتضية
بامر لاقتضائها اتصافها وجودا او عدما لا يكون اتصافه ممكنا ومعللا لامتناع مفارقته
عنها في نفس الامر فيلزم ان لا يكون اتصاف اكثر المهيات بالوجود الخارجي ممكنا ومعللا لامتناع مفارقته عنها
حال كونها تلك المهيات كما هو حال الاربعة بالقياس الى الزوجية فيلزم ايضا ان يكون اقتران
المعلول مع العلة الموجبة غير ممكن ومعللا لوجوب هذا الاقتران وعدم جواز عدمه فيما اتصاف
الاربعة بالزوجية واجب بالضرورة بشرط المحمول وهذا لا يستلزم الاستغناء عن العلة علته

هاكجاجة الوجوب

دقق

تمم

فات الاربعة ولا يجري في ذلك في الوجود وفيه بحث اذ حاصل ما استدل الشارح به على استغنا الزوجية
الاربعة عن العلة هو ان الصفة الممكنة للشي ما لا ينافي ذلك الشي ثبوتها له ولا استغنا وههنا عدم الافتقا
منافية لانتفا الزوجية عنها فلا يكون حكم الثبوت لها بل يكون واجب الثبوت لها فلا يحتاج الى علة وهذا
الوجوب ليس وجوبا بشرط المحمول كما حسبه هذا الفاضل حتى يتوهم استدلال الشارح بان الوجوب بشرط
المحمول لا يستلزم الاستغنا عن العلة وجه الدفع منع كون الصفة الممكنة للشي ما ذكر بل هي صفة يجوز ان تكون
ثابتة للشي ويجوز ان لا تكون ثابتة له سوا كان عدم الثبوت بوجود الشي وانتفا الوصف عنه او بانتفا
الشي والصفة جميعا كما في عدم ثبوت الزوجية للاربعة المعدومة وهذا واعلم ان مفهوم الموجود
ليس نفس شي من الماهيات ولا جزءا منها لما مر في مباحث الوجود فالماهية اذا اعتبرت بذاتها من غير التفات
الى ما هو خارج عنها لا تكون موجودة وهذا القدر كاف في امكان موجوديتها واحتياجها الى سبب اذا
لم يكن نسبة الموجودية اليها بالامتناع ولو كان الواجب تعالى ماهية لكان حكمه كذلك ايضا ومن ثمه ذهب الحكما
الى ان كل ذي ماهية معلول والماهية لما هو واجب الوجود بذاته ثم اعلم ان معنى قولهم وجود الممكنات زائد
عليها ووجود الواجب لا يزيد عليه ان الوجود زائد عليها في الخارج لان الوجود لا يمتاز عن الممكن فيه بل
في العقل فانه يفصل الممكن اما الى شي موجود او الى ارض موجودة او الى انسان موجود الى غير ذلك والموجود
غير زائد على ما هو واجب الوجود بذاته لا في الخارج لعدم امتيازه الموجود عنه فيه كسائر الموجودات
ولا في العقل لانه الموجود البحت فهو الشي الموجود ثم الموجود ليس بهيته تعالى لما مر من ان الموجود ليس
ماهية لشي من الموجودات فلا يكون للواجب تعالى حقيقة غير ذاته اعني الماهية والوجود هناك مجرد عن الماهية
غير زائد عليها الفقدان الماهية وفي المحاكمات واعتبر ذلك بالقياس على ما ذهب اليه افلاطون في المكان
من انه بعد مجرد عن المادة قال في داخل الكوز مثلا شيئان احدهما الماء الطويل العريض وهذا
هو المكان فالطويل العريض العميق المراد ههنا مجرد على الماهية قيل الميس نفس مفهومه ماهية من الماهيات
المراد الماهية المعقولة لان البحث في الوجود المطلق وفيه بحث اذ لا خفا في ان الموجودات ماهيات وعوارض
وحيث قالوا ليس الوجود نفس الماهية ولا جزءها ارادوا بالماهية ما يقابل العوارض لا ما به الشي هو هو
مفهوم الموجود ليس لشي من الماهيات الموجودة خارجية كانت او ذهنية ثم قيل ان اراد بقوله انه الموجود
البحت لا الشي الموجود انه مفهوم الموجود المطلق المدرك فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من هذا المفهوم

بجميع الماهيات الموجودة كذلك ضرورة انه يصدق عليها مفهوم الموجود وح يكون شيا موجودا اذ الشي الموجود
يصدق عليه هذا المفهوم معا لهذا المفهوم مرسوط وفيه بحث اذ الكلام في الوجود وان الممكن الموجود يفصل مفهوم
العقل الى شي موجود والى ارض موجودة الى غير ذلك مجردة في الممكنات ماهية ومفهوم الموجود ايضا والواجب لا
يجري فيه هذا التفصيل فلا يجد العقل هناك الا مفهوم الموجود البحت فالممكن ماهية موجود والواجب تع
موجود بلا ماهية ولا يجري في ان يكون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه كيف لا وهذا المفهوم محمول عليه بالمواطاة
والحمل المذكور يستلزم لاتحاد العارض ذاتيا بطلان الشق الاول من الترديد ثم ما جرى فيه التفصيل
المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود ذاتا فرده واخذ ماهية بذاتها من غير احد الامرين اي معها لا يكون
من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة اذ هي مع الوجود موجودة ومع العدم معدومة لمعنى العدد
كما حقق في موضعه واذا لم يكن جائزة موجودة ولا معدومة كان وقوع كل منها لعلة ولذلك ذهبوا الى ان كل
ذي ماهية معلول وما لم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الموجود البحت لا يمكن تجريده عن الوجود فهو نفسه بحسب الله
الوجود فيكون واجب الوجود بذاته ولا يكون معللا الابتة ولا نعترض ثم قيل لا نم ان الطويل العميق الذي هو
المكان على ما ذهب اليه افلاطون مجرد عن الماهية بل ذلك عين ماهيته فانه حيث يان ما اعتمد عليه في نفي الماهية
عنه تعالى وهو انه يمنع تعقل بكنهه فلا يتم جوابا للسوال لا سؤال الذي ههنا وفيه بحث اذ لم يدع المحشي
ان المكان ههنا على ما ذهب اليه افلاطون مجرد عن الماهية حتى يستقيم المنع وطلب التلذذ بل غرضه انفراد منه
لنسبة الحاصل الى الوجود المجرد عن الماهية امر معقول عند الحكما لزوال الاستبعاد العارض للاذهان
الناشي في امكان هذا القسم ولو كان الطويل العريض العميق ماهية للمكان لكان جواب السؤال عنه بما
هو ولبس كذلك كما لا يخفى والمعتمد عليه هو البرهان القائم على ان كل ذي ماهية معلول لا امتناع
تعقل كنهه كما حسبه فان كثيرا مما لا سبيل الى تعقله بالكنه ليس بريا عن الماهية وما لا يحمل الموجود بحقيقته
عبارة من موجود لا يمكن ان يحصل منه في مدرك من المدارك الا ما هو عرض له بالقياس اليه فلا يمكن ان يحصل
في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك الامر في نفسه يحل بحسبه الاعتبار الذي
عارا عن الوجود فيحكم بان الموجودية لا محالة بسببا فهو موجود بلا ذات معقول الا ان ذاته الموجود
او الوجود ومن ثم قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا ماهية انية انه لا ماهية له فكلما خطر ببالك فهو منزه
عن ذلك وان قلت اذا لم يكن للموجود البحت ذات معقول لا يقدر العقل على ملاحظة ذاته حتى يحكم

في نفسها لا موجود او غاية ما لزم من ذلك الحكم باحتياج موجوديته الى علة واللازم من ذلك ان يحكم باستغنائه
عن العلة لجواز ان يتوقف في ذلك فمن اين يحكم باستغنائه عن العلة قلت فاد البرهان لما دل الحكم بحيث دل
على انه يجب ان يتحقق موجود بلا علة وعلم ان كل ما له ذات معقولة فهو معلل فيحكم بان الموجود الغير
المعلل هو ما لا يكون له ذات معقولة من قوله ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب لا يكون الا
له قيل اذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات فهي واجبة لغيرها وهو الذات فانه لو لم يكن لم يكن ومن
ههنا علم ان ما ذكر في معنى امكانها ذات الواجب وجوده من انه بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود
مستلزم الاقتضا الذي هاه لانه اذا كان الوجود غيره فيكون وجوب اتصاف الماهية به اما لكونه
اتصافا بالوجود فيلزم وجوب اتصاف كل شي بالوجود او لكونه اتصاف تلك الماهية بالوجود فيكون
منشا الوجوب خصوص الماهية ويعود المحال لا يقال خصوص الماهية معتبر في خصوصية الاتصاف
من غير ان يكون له مدخل في منشا الوجوب بل يكون الاتصاف الخاص واجبا لذاته لانا نقول لما كان
خصوصية الاتصاف على خصوصية الماهية كان وجوده متوقفا عليه في الجملة فلا يكون واجبا لذاته
وفيه بحث اما اولا فلان ما استدل به على عليه الذات للوازمها اعني قوله فانه لو لم يكن الذات لم
يكن لا يلزم منه العلية اصلا ويمكن اجراؤه بعينه في علية اللوازم للذات فيقال اللوازم علة للذات فانه
لو لم تكن اللوازم لم يكن الذات واما ثانيا فلانا نختار ان وجوده تعالى غيره ونمنع ان يكون اتصاف
ماهيته بالوجود لسبب وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية وقد عرفت ما حققناه انه بري عنها
قال بعض الفضلاء لا يقال الامكان هو المحوج الى العلة فاتصاف الشي بامر اذا كان ممكنا يكون
محتاجا الى العلة واما اذا لم يكن ممكنا فلا فان اتصاف الاربعة بالزوجية امر واجب لا يحتاج الى
علة يجعلها متصفة بها ولا يلزم من زيادة الوجود عليه ثم ان يحتاج الاتصاف به الى علة فلا يلزم شي من
المحالات لانا نقول ما ذكرتم على تقدير صحته يستلزم ان لا يكون موضوعات الاعراض الواجب الثبوت
لها عللا لتلك الاعراض كالمعقول بالنسبة الى علومها والعدد المخصوص بالنسبة الى العدد
العارض له مع ان ذلك سفسطة والتحقيق ان ثبوت صفة لشي وقيامها به وان كان واجبا بالنظر الى
ذلك الشي الموصوف به لكنه بالنظر الى الصفة ممكن لان حصول الشي لشي لا يتصور ان يكون واجبا
بالنظر الى شيئين بحسب ذاتيهما لانه اذا كان واجبا بالذات بالنظر الى احدهما يكون واحد منهما منشا

لزوم الحصول ولو كان واجبا بالنظر الى الاخر ايضا يجب ان يكون الاخر منشا اللزوم فيلزم على
تقدير كون الحصول واجبا لهما ان يكون الوجوب معللا لهما فيلزم توارد العلتين على المعلول الواحد
ولا يتوهم ان اللزوم ايضا ليس بمعلل لان حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى نفس الحصول مع قطع النظر عن
المنتسبين على السوية فلا بد في الاتصاف به من علة هي احد المنتسبين او غيرهما وفيه بحث اما في السؤال فلان
جوابه بالنقض ومحل ما ذكرناه انفا واما في الجواب فلانه ان اراد بالوجوب بالنظر الى الموصوف الاستلزام
فلا نم انه واجب بالنظر الى كل واحد منهما ولا يلزم من ذلك العلية فضلا عن توارد العلتين وان اراد به العلية
فلا نسلم ذلك لان العلية فرع الامكان والاتصاف المذكور ليس بممكن عنده وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه
ليس مما نحن فيه قوله او يحتاج الواجب لما هو نفسه قيل لان عروض الوجود للمهيات مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتدا
او بواسطة فانتفا العروض يكون بانتفا علته وينتهي الى انتفا الواجب هذا توجيهه وهو مزيف اذ لو سلم ان علة
عروض الوجود الفعلي للمهيات هو الواجب لكن يجوز ان يكون علة كونها بحيث لا يكون العروض لها الا الوجوب
معروضا له فيكون انتفا العروض في الوجود الواجبي لانتفا المهية التي يمكن عروضه لها وفيه
بحث اذ معنى كلام الشارح انه لو كان لعروض الوجود للواجب علة لكان هذه العلة هو الواجب لا
غير فلو كان عدم عروض الوجود له بواسطة عدم علة العروض في علة العروض هو الواجب لا غير
يحتاج الواجب لما هو نفسه هذا معنى كلام الشارح وهو صريح في ذلك فما حسبه توجيها له وزيفه قوله
وذات الواجب تعالى فرد خاص من افراد الوجود المطلق او جعل الواجب تعالى فردا للوجود المطلق مع سهوه
اذ لا يمكن ان يثبت له كونه واجبا بالذات بواسطة انه فرد من الوجود المطلق اذ لو كان كذلك لكان كل
فرد منه واجبا بالذات وليس كذلك ولا احتاج الممكن في ان يصير موجودا الى ان يعرض له فرد من الوجود لما حققنا
وان لم يكن كذلك حتى قيل الواجب بالذات لا احتاج الى ذلك بل هو بنفسه فرد من الوجود فلا قائلا في حمله تعالى
فردا لذلك المفهوم وكيف يكون فردا منه وقد ذهب الشيخ والفارابي الى ان الوجود امر عقلي لا فرد له في الخارج كما نقل
الشارح عنهما في مباحث الوجود فلا انما يلزم ذلك لو كان وجوبه لمجرد كونه فردا من الوجود المطلق اما لو كان
لكونه فردا منه قائما بذاته لا يلزم ذلك اذ ليس جميع افراده كذلك وفيه بحث اذ هذا الكلام خارج عن قانون
التوجيه لان المحشي ادعى لزوم التالي للمقدم وهو قد حكم بعدم لزومه للمقدم اخرى من البراهين كون الشي
وجودا كما لا يقتضي كونه موجودا كذلك كونه قائما بذاته لا يقتضي ذلك فمن اين يلزم من كونه وجودا بذاته

ان يكون موجودا بالذات واني توجه لذلك على ان يقال مثلا لما كان حقيقة الف كان موجودا بالذات ثم
قيل كون الشي امرا عقليا ثابتا في انه صدق على الوجود الخارجي وان كان صدقه بحسب الذهن لا العبرة بالمعقول
الثاني ان لا يكون صدقه صدقا خارجيا فانه ما لعرض المعقول الاول بحسب وجوده في الذهن والمراد العارض
هنا الخارج المحمول كما يظهر من تقسيم الكلي بالنسبة الى افراده الى عوارض الماهية من حيث هي هي وعوارضها
بحسب الوجود الخارجي وعوارضها بحسب الوجود الذهني التي هي المعقولات الثانية وفيه بحث اذ لا وجود للعام في الخارج
الا في ضمن الافراد فاذا كان فرده موجودا في الخارج وهو عينه فلا محالة يكون موجودا فيه ولا يكون وجوده
في الخارج الا كذا وما يكون كذلك لا يكون عقليا فان العقلية مقابل الخارجية واما ان الصدق بحسب الذهن
فان اراد انه يقتضي العارض في الذهن فهو في جميع الصور كذلك كما حقق في موضعه وكان اراد ان الصدق
لا الصدق خارجية حتى لا يصدق مثلا زيد ممكن وكذا زيد شي فيلزم ان يصدق نقيضهما خارجية
فلا يكون زيد ممكنا في الخارج فيكون واجبا او ممتنعا فيه ويلزم الانقلاب واذا لم يكن شيا في الخارج
كان لا شيا فيه فلا نقول بذلك من اراد في **قوله** والوجود الخاص هو الذي جعله انه عين ذات
الواجب اذ اراد بالوجود الخاص مفهوم الوجود المطلق مع قيد او شرط فهو كذلك لا يندفع كثير من ادلة
المخلص وان اراد به فرد الوجود المطلق فمعلوم انه من ماهية العرض من الحكم بانه نفس الوجود اذ العرض الراجع
الى ذلك الحكم ان كونه موجودا بالذات مستغنيا عن علة الوجود وافراد الوجود ليس كذلك لانها معدومة
كما مرت الاشارة اليه وان اراد به عرضها فتسميته بالوجود مجرد اصطلاح ولا يلزم من ذلك ان يكون موجودا
بالذات مستغنيا عن علة الوجود بالمعنى المعلوم من الوجود والحق في ذلك ما قد سبق انه تعالى موجود بلا ماهية
وذلك يقتضي ان يكون موجودا بالذات مستغنيا عن علة الوجود فتامل **قوله** اذ يحتمل ان فرد ماهية لا ينحصر
اذ قد يجب لفرد من افراد النوع امر بخصوصه لا لماهيته النوعية ومثل هذا لا يجب انه يجب للفرد الاخر
من ذلك النوع **قوله** فتقدمه ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير من المركب الا ان الجزء من المركب مقدم عليه
بالطبع كسائر الاجزاء وقد مر ان التقدم بالطبع مرجعها الى اعتبار الوجود وتقدم الجزء المركب حالة
في الاعتبار الذهني مجردا عن ما هو خارج عنه فانه بهذا الاعتبار وان كان عاريا عن الوجود والعدم لكنه ليس عاريا
عن الجزء او متقوم به فيكون الجزء متقدما عليه بهذا الاعتبار ولعل هذا هو مراد من قال انه متقدم على الكل
بحسب الذات مع قطع النظر عن الوجود ولما كان هذا التقدم مختصا بالاعتبار الذهني المقابل لنفس الامر

لم يكن مقدما في نفس الامر ولا يصلح ان يكون تقدمه بالعلة الموجبة للشي عليه في نفس الامر فان تقدم
عليه لا بد ان يكون في نفس الامر كما ان تاثير العلة بحصول الاثر فيها فللعلة الموجبة في نفس الامر علة معلولها
تقدم بالعلية وتقدم بالطبع باعتبارين كما مر في مبحث التقدم وكلاهما بحسب الوجود كما عرفت واذ عرفت
ذلك ظهر لك ان الاعتراض الذي ذكره الشارح بقوله واعترض بمادة ليس الكلام عليه وارد على دليلهم قولهم
لان العقل بالضرورة لا يحكم بكون الشي موجودا امتنع ان يحكم كونه مبدأ هذه العبارة ليست على ما ينبغي والظاهر
انه اراد ان الشي ما لم يكن موجودا امتنع ان يكون مبدأ للوجود واقول معنى كلامهم ان تاثير الماهية من حيث هي
في الوجود غير معقول لان الماهية من حيث هي وهي الماهية المأخوذة بذاتها مجردة عن جميع ما هو خارج عنها
لا يعقل ان توجد شيا في نفس الامر وذلك لان الماهية مأخوذة بهذا الوجه امر اعتباري غير واقع في نفس الامر كما
عرفت وتوجيه الشي في نفس الامر لا بد ان يكون واقعا فيه واما كان النقض بالقابلية باطلا لان قبول الماهية للوجود في نفس الامر هو واقع
في الاعتبار الذهني كما علمت كما في حواشي الشارح فيجوز ان يكون المعقول انه واقع في الاعتبار الذهني دون نفس الامر
والحاصل ان قبول الوجود في الاعتبار الذهني والايجاد في نفس الامر ولذلك جاز ان يكون الماهية من حيث هي بالتفسير المذكور قابلة
للوجود ولا يجوز ان يكون موجدة **قوله** ويكون الصفة ايضا امرا عقليا قد عرفت ما حققناه لكن الوجود بمعنى الوجودات الخاصة
الخارجية في الخارج ولا بد عليها عارضها بالاعتبار الذهني لجاز ان يسمى عقلية باعتبار ان زيادته على الماهية وعروضه
في العقل وان كانت خارجية باعتبار انه عين الماهية في الخارج وهذا هو المراد بالصفة الخارجية هنا بخلاف انه عارض عام للماهية المعلوم
له ولا حقا في ان يحمل مفهوم الموجود الذي هو عين الامر الخارجي يجب ان يكون موجودا في نفس الامر ولا يجوز ان
يكون امرا اعتباريا كالماهية من حيث هي بالتفسير المذكور **قوله** فاين الفرق الفرق ما لحصته انفا فلا نعيد **قوله**
وهو غير موجه بعد الا الناقض الى الشارح فيما هذا غير موجه لان الناقض مدع وحاصل الجواب منع جريان
الدليل في صورة النقض لجواز ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجي والمطالبة بالفرق ليس من
وظيفة الناقض بل عليه اثبات جريان الدليل في صورة النقض والحق ان قوله والحاصل الى اخره
صريح فيما وجهه به صاحب المحاكمات فانه يحصل منع جريان الدليل لجواز الفرق بين القابلية والفاعلية
الا انه بالغ في السد وعمم تحقق الفرق هنا لكن لا ارتباط له بما سبق من ان كلام الناقض مبني على تصور ان
للماهية ثبوتا في الخارج ثم يحمل عليها الوجود بل الظاهر انه مبني على حال له لانه انما يتم النقض اذا كان
قبول الوجود غير مشروط بالوجود اذ لو كان مشروطا به لكان الفاعل والقابل بالمثابة في الحكم وهو اشتراط

الوجود فلم يتصور النقض لان النقض هو جريان الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده ان كلامه مبني على تصور
انه يلزم من كون الماهية قابلة للوجود ان يكون للماهية ثبوت في الخارج قبله كما يلزم من كونها فاعلة له وذلك تصور فاسد
لما ذكر مفصلا وفيه بحث اذ بعدما اجرى الناقض دليل العقلاء في صورة النقض كما يفهم من كلامه لو جاز للعقلاء
ان يمنع جريان الدليل في صورة النقض بناء على جواز ان يكون بين الصورتين فرق لما تمشى النقض في صورة من الصور
اذ للعقلاء ان يمنع جريان الدليل في صورة النقض بناء على جواز ان يكون بين الصورتين فرق لم يعلم انهم بين الفرق فيهما
بوجه مبين عدم جريان الدليل في صورة النقض حتى يتم منه ان الدليل ليس جاريا فيها وما حسبه من ان النقض
انما يتم اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود فليس كذلك اذ لو كان كذلك لما جرى دليل العقلاء في صورة النقض
اذ تحرير دليله انه لو كانت الماهية من حيث هي مؤثرة في وجودها لكانت علة فاعلية له وهي متقدمة على معلولها
بالوجود فكانت للماهية قبل وجودها وجود فهذا واجراؤه في صورة النقض ان يقال لو كان هذا الدليل
صحيح المقدمات صحيحا لما كانت الماهية من حيث هي قابلة للوجود اذ لو قبلته لكانت علة قابلية له وهي متقدمة
بالوجود على مقبولها فيلزم ان يكون للماهية قبل وجودها معلول لكن الماهية من حيث هي قابلة للوجود لما — بوجودها
نرى انهم يقولون وقيامه بالماهية من حيث هي بعد جريان الدليل في صورة النقض مبني على ان تكون العلة
القابلية مشاركة للفاعلية في التقدم بالوجود وتخلف الحكم مبني على ما تقرر من ان قيام الوجود بالماهية من حيث
هي **قوله** لما كان قابلية للوجود اتصافها به بحسب العقل الا قوله فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل
لو قال ان تاثير الوجود عبارة عن ان يحصل الفاعل الوجود في الماهية كما يحصل الصباغ السواد في الثوب
حسب ما يتراءى من عبارة الشارح لصح ان يقال لما كان قابلية الماهية للوجود بحسب العقل كذلك فاعليته
لانه بحسبه ايضا لكن لما تقرر من ان الوجود بالمعنى المصدري ليس عارضا للماهية لا في نفس الامر ولا
في الاعتبار الذهني والوجود بمعنى الموجود عارض لها بحسب الاعتبار الذهني المقابل لما في نفس الامر لا في نفس الامر
فلو كان تاثير الفاعل في عروض الوجود لها لما كان اثره واقعا في نفس الامر ولا شك ان اثره واقع فيها بل التاثير
في الوجود عبارة عن تحصيل الفاعل الموجود في نفس الامر والموجود فيها غير الماهية فهو بحسب انه واقع في
نفس الامر ايضا فصح ان يقال اثر الفاعل هو الوجود بمعنى الموجود وصح ان يقال اثره هو الماهية ولم يصح ان
يقال اثره تحصيل الوجود في الماهية ثم لو كانت فاعلية للوجود الخارجي بحسب الوجود العقلي يلزم ان يكون العقل
هذا الوجود وجود اخر لانها لو كان قبول الوجود بحسب الاعتبار لوجود العقلي يلزم ذلك ايضا الا انا نقول قبول الوجود الا اعتبار

تحقيق الكلام ان الوجود يقال اثر تحصيل العقلي

الذهني لا في نفس الامر وذلك لا يتوقف على وجود القابل لان ثبوت شي لاخر في نفس الامر متوقف على ثبوت المثبت
له لا ثبوته له في الاعتبار الذهني كما حققناه في الحواشي السالفة بخلاف الفاعلية فانه في نفس الامر **قوله** كما
ان ماهية الاربعة علة لزوجيتها هذا الكلام من الشارح مما فيه فرق اذ من ان زوجية الاربعة ليس معللا بالعلة
واعلم ان ماهية الاربعة بشرط احد الوجودين علة للزوجية لا من حيث هي مجردة عن جميع ما هو خارج عنها فانها
لو اخذت بهذا الوجه لم تكن زوجا في المرتبة لما تقرر من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي ولا متحققة في نفس
الامر فكيف تكون علة لشي فيها فلا يصلح ذلك سندا الا ان تكون الماهية من حيث هي بالمعنى المذكور علة للوجود
قوله كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول فلا يجدي وجه الرجوع الى الجواب الاول انه لم يدع الجواز
وفيه بحث لان الجواب الاول جواب عن النقض التفصيلي باثبات المقدمة الممنوعة وهذا الجواب كما صرح به
جواب عن النقض الاجمالي بما رده عدم جريان الدليل في صورة النقض فكيف لا يكون جوابا اخر **قوله** يعني تقدم
العلة على معلولها فيه هذا خلط في الكلام في علة الاتصاف بالوجود الخارجي واذا كان المهية
باعتبار وجودها في العقل علة فاعلية له يلزم ان يكون موجودة في العقل قبل اتصافها بالوجود الخارجي
فيكون قبل اتصافها بالوجود الخارجي معلولا لذلك وذكر بعض الفضلاء هذا المعنى بعبارة اخرى
وقال لا شك ان الماهية المعقولة لو اقتضت اتصافها بالوجود الخارجي كان وجودها العقلي مقدما
على نفس الاتصاف كما ان الماهية الموجودة لو كانت علة لذلك الاتصاف كان وجودها الخارجي مقدما على
نفس الاتصاف فاذا فرض كون ماهية الواجب المعقول علة لاتصافها بالوجود الخارجي كان الوجود العقلي
لتلك الماهية مقدما على نفس الاتصاف فيلزم ان يتقدم وجود عقلي على الواجب بلا شبهة وليس ماذكر
من قبيل تقدم العلة على المعلول بالوجود العقلي بمعنى تقدم الوجود العقلي للعلة على الوجود العقلي
للمعلول بل من قبيل تقدم العلة بحسب الوجود العقلي على نفس المعلول التي هي الاتصاف بالوجود الخارجي
وفيه بحث اذ مدار كلامه على ان يكون علة اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في العقل علة لكونها موجودة
في الخارج وهو غير مراد اذ لو كان كذلك لكان العقلي الذي يكون اتصاف الماهية بالوجود الخارجي فيه وجود
الماهية ووجود وجودها هناك علة لكل موجود في الخارج ولا احتياج الشي الى ان يوجد في عقل ما اولا
ويعرض له الوجود الخارجي هناك حتى يوجد في الخارج ومن البين انه ليس كذلك وايضا قد عرفت ان عروض
الوجود للماهية في الاعتبار الذهني المقابل لما في نفس الامر فلو كان فيها للزوم ان يكون لها قبل هذا الوجود وجود

اخر ولو كان ذلك علة لكونها في الخارج لزم ان يكون الفرد الواقع في الخارج موقوفا على الاعتبار الذي هو
غير واقع في نفس الامر هف بل علة موجودية المهية في الخارج ما استند اليه الوجود حيث وقع في الخارج
لا حيث عرض في العقل للمهية فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه لم يكن موجودا هذا مبني قول
على ما توهم من ان الموجود ما له الوجود بالفعل وقد عرفت انه ليس كذلك اذ لا يلزم من صدق المشتق على
الشي ثبوت مبدا الاشتقاق قوله هذا مبني على اصطلاحه الخاص وهو ان الموجود بالفعل ليس متصفا
بالوجود والاعم بالفعل ليس متصفا بالعمى بالفعل وهو خلاف العرف العام والخاص فان الناس
كلهم يطلقون ان السما متصف بالوجود والعوقية بالفعل لا بالقوة السما متصف بالعمى
بالقوة لنسبة اهل العرف الى ما يكرهه وكان الشارح اشار بقوله ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من
الوجوه الى ما هو اعم من الانضمام الحقيقي الذي مرجعه حلول الوصف في المحل والانضمام العرفي
الذي مرجعه صحة انتزاع الوصف من الموصوف وفيه بحث اما اولا فلانه قوله هذا مبني على اصطلاحه
الخاص غير مرضي اذ لا اصطلاح له في ذلك اصلا بل لما دل الدليل على ان ليس للوجود المذكور عروض
للمهية حكم المحشي بانه ليس عارضا لها بالفعل وليس ذلك حاله في اهل العرف لانا اهله يحكمون بان
السما مثلا موجود لا بان الوجود عارض للسما نعم يحكم بذلك من لم يميز بينهما وتحقيق ان الموجود ما يقوم
به الوجود كما ان الاسود ما يقوم به السواد وبعد قيام الدليل على امتناع العروض لا اعتبار بهذا
الحسبان واما ثانيا فلان التعميم للوصف بحيث يدخل فيه صحة الانتزاع مع انه دعوى بلا سند مخالف
لاطلاقات القوم فانهم قسموا العارض الى الصور والاعراض ولو دخل فيه مثل الوجود والعمى لما انحصر
التقسيم المذكور وايضا حكموا بان عروض شي لاخر فرع لثبوت المعروض ولو دخل صحة انتزاع الوجود فيه
لما صح الحكم المذكور فان مكان الوجود كافي في صحة الانتزاع على ان الدعوى هي ان الوجود ليس منضما
الى المهية في نفس الامر ولما سلم ان انه امر عقلي انتزاعي غير منضم الى المهية الخارجية ثبتت هذه الدعوى
وبمجرد صحة الانتزاع بالانضمام ليس في دعائنا ثم ان اراد بانتزاع الوجود بالمعنى المصدري عن المهية
الموجودة ان العقل يحكم بانها شي قام به الوجود بالمعنى المصدري فانه كاذب قطعا لما مر من
ان ليس قيا لا في نفس الامر ولا في الاعتبار الذهني العقلي وان اراد به ان الوجود يحل العقل عارضا
لها في الاعتبار العقلي فذلك صحة الوجود بمعنى الموجود لا بالمعنى الذي فيه الكلام كما مر مرارا وان اراد به

معنى اخر فلا بد من بيانه لينظر في حاله قوله فان الوجود هو نفس التحقق لا يلزم من كون الوجود نفس التحقق
ان لا يكون امرا يكون به الشي متحققا اذ هو يصدق على التحقق انه امر يصير الشي به متحققا قوله فلا محاله
على لزوم كون ذاته الواجب الخ قيل انما يلزم ذلك لو كان معنى كون هذه الاشيا عين الواجب انها
عين مهيته وكيفيتها تي عينها فان يقول كل من العلم والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها كنه
امر واحد بمعنى ان ذلك انه بذاته مصداق حمل تلك الاشيا عليه كامر مجملا وسيجي تفصيله ولا يرد انه لا
يرد على ذلك شي مما ذكر ولو كان المراد ما فهمه من ظاهر العبارة لكان مفهوم الموجود المطلق اولى بان يكون واجبا
وكان الواجب عين الوجود المطلق المقيد بالتشكيك تعالى عن ذلك وفيه بحث لان الذات اذا كانت عين
الوجود وعين التجرد ايضا كان كل واحد منهما محمولا عليه بالمواطاة لا محالة فيصدق بعض الوجود تجرد سواء كان عين
مهيته او لا كيفا ولو كان كذلك لصح ان يجعل احدهما عنوانا للذات المذكورة ويحمل عليه الاخر قوله الوجود
الخارجي الوجود المطلق فانه المصوت عنه ومن المحمولات العقلية واي بيان في هذا التخصيص قوله من المحمولات
العقلية اي من المفهومات المحمولة الغير المنتصلة في الوجود العارضة لمحالها في الاعتبار العقلي لا في نفس الامر
اما انه من المفهومات المحمولة فلان المراد بالوجود مفهوم الموجود على ما مر مرارا وصحة حمله على كل شي ظاهر وله
انه غير متاصل في الوجود فلامتناع استقلاله عن المحل بل على انه عرض عام لكل واحد من افراده الحقيقية
واما انه عارض لمحاله في الاعتبار العقلي فلامتناع حصوله فيه في نفس الامر لما سبق قوله فانهم لما قالوا الكون عارض
وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغنا الوجود عن المحل هذا انما يتاتي لو اريد
بالوجود ما يتبادر منه وليس كذلك بل المراد به مفهوم الوجود ولما كان هذا المفهوم سواء كان مع المهية
او بدونها عرضا عاما للافراد لم يكن مستغنيا عن المحل من صلاة الوجوب قيل فقد قرر المحشي ان الوجود متقدم
سابق على فعلية الذات وصرح بان العقل يحكم بانه وجد فصار الشي نا فكيف يتصور احتياج الوجود
الى ما هو عرض عام بالقياس اليها اذ الاحتياج يقتضي التاخر وفيه بحث اذ لا يلزم من كون مفهوم عرضا
عاما لشي ان يحتاج الى ذلك الشي في نفس الامر الا ترى ان الحيوان عرض عام للضاحك وليس محتاجا اليه
فيه مع ان الحيوان يحتاج الوجود الى المهية في الاعتبار الذهني لا في نفس الامر وان احتاج المهية الى الوجود
في نفس الامر فما قرره المحشي من ان الوجود مقدم في نفس الامر لا ينافي ان يكون متاخرا في الاعتبار الذهني
وكيف لا فيه وقد صرح في مصارع المصارع بان الوجود مقدم على المهية في نفس الامر ومتاخر عنها في الاعتبار

في الاعتبار الذهني ولو سلم الاحتياج فيجوز ان يكون في العروض واحتياج العارض الى المعروض في
العروض لا يابى في تاخر المعروض عنه في الوجود فان الصورة محتاجة الى الهيولى في العروض متقدمة عليها بالوجود
قوله لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية هذا انما يلزم اذا فسر المعقول الثاني
بما فسره المتاخرون اما اذا فسر بما حققناه فلا اذ لا ينافي ان يكون فرده موجودا في الخارج كما سبق مفصلا
قوله لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر هذا مبني على ان كون
الواجب عندهم هو الوجود لا بمعنى الموجود اذ ح يصح ان يقال بعض افراد الوجود وهو الواجب موجود
لا بوجود اخر واما اذا كان هو الوجود بمعنى الموجود فلا يتمشى فيه ذلك وهو ظاهر فقد ذكر الشارح انهم
لما قالوا ان الواجب موجود بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج المذكور ولم يبن ذلك على ان الواجب
عين الوجود او الموجود فحاصل كلامه انهم لما جوزوا كون الشي موجودا بوجود هو عينه لم يصح منهم
الحكم بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر لجواز ان يكون موجودا بوجود هو نفسه كما قالوا
في الواجب حيث انهم لم يكونوا قائلين في الواجب انه وفيه بحث اذ عدم بنائه على ان الواجب عين الوجود
ممنوع ولو لم يبن على ذلك كيف يتمشى ان يقال انه موجود بوجود هو نفسه كما قالوا في الواجب حيث
لم يكونوا قائلين في الواجب انه عين الوجود وايضا لا تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق فيل هذا المفهوم
من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق في الخارج
معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للمهيات في العقل وموجود في ضمن الفرد القايم بذاته ولا
ثم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرط ان لا
يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان فالحصص مثال على ان صدق الوجود
المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا في
الخارج بنا على المقدمة المشهورة ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه معقولا ثانيا وفيه
بحث اما اولا فلانهم ارادوا بمطابق الكلي فرده حتى اذا وجد فرد منه في الخارج كان له مطابق
فيه ولم يشترطوا ان يكون ذلك الفرد متصفا في الخارج بالصفات التي للكلي في العقل كالعروض
والكلية ولو اشترط ذلك لم يكن لشي من الكليات مطابق في الخارج لان ما في الخارج ليس متصفا
بالكلية فرد واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكره لكان مثل الحيوان بالقياس الى الناطق معقولا

ثانيا حيث لا يكون عارضا له في الخارج وليس له من حيث انه عارض للناطق مطابق في
الخارج فان الحيوان الواقع في الخارج معروض الناطق لا عارض له ولم يقل بذلك احد هم
قال بعض الفضلاء المراد بالمطابق المنفي الفرد الذي يصدق عليه المعقول الثاني صدقا
ذاتيا اذ الطبايع الموجودة بوجود الفرد ذاتيات الفرد دون عوارضه فان الذاتي يكون
موجودا بوجود الفرد لاتحادهما وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا
لما صدق عليه من الافراد فلا يلزم من وجود الفرد الواجبي وجود ما يطابقه بالمعنى
المراد هنا وفيه بحث اذ صدق الحمل الايجابي مطلقا سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا
له يقتضي اتحاد الموضوع مع المحمول في نفس الامر ذاتا ووجودا كما بين وليس ذلك مخصوصا
بحمل الذاتي كما ذهب بعضهم فان اولى العبارات التي يعبر بها عن الحمل الايجابي كما اعترفوا به هو هو
وصدقها مستلزم للاتحاد الطرفين كما لا يخفى لكونها في الدرجة الثانية من التعقل كون العارض
العقلية الدرجة الثانية من التعقل عزم والمستدرك وقد مر تفصيله في الحواشي السابقة
وكذا كون العارض العقلي بالمعنى الذي ذكره الشارح وهو المقابل للعارض في الخارج والعارض
في الوجود من مسمى بالمعقول الثاني عرفه فان العارض العقلي المسمى بالمعقول الثاني هو المقابل للعارض
في نفس الامر سواء كان في الخارج او في الذهن كما حققناه قوله فانا العقل يلاحظ اولا
مفهوم الحيوان مثلا هذا احتمال ويحتمل غير ذلك كان يلاحظ اولا مفهوم الكلي ثم نفسه
الى الحيوان وغيره قوله اقول ولا كذلك الوجود الخارجي قيل لما ثبت ان الوجود الخارجي لا يمكن
عروضه للمهيات في القسم الاول لانه كان فرع ما ليس لاحد الوجود بخصوصه مدخل فيه وذلك يستلزم
ان يصح عروضه له اينما وجد ولا من القسم الثاني ايضا فتعين ان يكون من القسم الثالث فلا
لا يكون القسمة حاصرة وكونه عارضا للمهية من حيث هي لا للمهية الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجود
في الذهن ليس قيدا في الموضوع بحيث يصير القضية وصفية لا ينافي في كون عروضه في الذهن بمعنى
ان الوجود الذهني مصحح للعروض ولعل منشا الاشتباه انه حسب ان محل القسم الثالث ان
يكون المعروض هو المهية الماخوذة مع الوجود الذهني ويلزم منه ان يكون المعروض في القسم
الثاني هو المهية الماخوذة مع الوجود الخارجي ولا يخفى انه ليس كذلك بل المعتبر في القسمين ان يتعلق
الاتصاف بالنحو المعتبر من الوجود ثم سياق الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود بحسب الخارج فان

ذلك لا يقتضي تقدم الوجود عليه كما مر سابقا وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان الوجود الخارجي لو لم يكن من
القسم الاول والثاني تعين ان يكون من القسم الثالث قوله والا لم يكن القسمة حاصرة قلنا عدم ورود
لم مر ذلك لو لم يكن الوجود الخارجي خارجا عن المقسم وهو خارج عنه اذ المقسم ما هو عارض
في نفس الامر والوجود الخارجي ليس منها كما مر تحقيقه واما ثانيا فلان قوله الاتصاف بالوجود
بحسب الخارج لا يقتضي تقدم الوجود الخارجي ع اذ المقدمة البديهية المشهورة وهي ان ثبوت
شيء لاخر فرع لوجود المثبت له يقتضي ان يكون وجود المثبت له اصلا يتفرع عليه الثبوت المذكور
ولا حاجة الى تأخر فرع الشيء عنه وايضا الثبوت المذكور نسبة بين الثابت والمثبت له وتأخر
النسبة عن طرفيها ظاهر جدا ولذلك ذهب المتأخرون الى ان الوجود الخارجي ليس عارضا للشيء
في الخارج ثم لما نظروا الى ما ذهب اليه جمهور ارباب اصول الفقه من ان صدق المشتق يقتضي ثبوت
الاصل وهو مبدأ الاشتقاق وسلموا ذلك منهم حكموا بان الوجود الخارجي عارض في الذهن وفيه
اشكال لانه لو كان الوجود الخارجي عارضا في الذهن وفرعا للوجود الذهني فاما ان يصدق الموجود
في الذهن بدون ثبوت الوجود الذهني وح يلزم صدق المشتق بدون ثبوت الاصل وهم لا يجوزون
ذلك ولو جوزوه فاي حاجة الى التزام ان الوجود الخارجي عارض في الذهن او مع ثبوت الوجود
الذهني فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او صدق المشتق بدون ثبوت الاصل والحق ان هذه القاعدة
الاصولية ليست كلية على ما ذهب اليه بعض ارباب الاصول وان صدق الموجود لا يقتضي ثبوت الوجود
اصلا لا خارجا ولا ذهنا في نفس الامر كما مر تحقيقه قوله فاذا اتصف الماهية بالوجود في نفس الامر
عبر مراده لو كان كذلك لزم الدور او التسلسل ذهنيا كان الاتصاف او خارجيا لان اتصاف شيء بشيء
فرع لوجود الموصوف فيكون للماهية وجود اخر وينتقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل فان قلت
اذا لم يكن عروض للماهية فبماذا امتازت الماهية الموجودة عن المعدومة قلت امتياز الماهية الموجودة عن المعدومة
بان الاولى عين الموجود في نفس الامر ويصح حمله عليها بخلاف الثانية واعلم ان الوجود لو كان عارضا
للماهية في نفس الامر لكان له افراد يعرض لها لا محالة واذ لم يكن عارضا لها فيها جاز ان يكون مفهوما
واحدا ينتزعه العقل من كل موجود والعجب ان الشارح لم يذهب الى ان للوجود افرادا عارضة للماهيات
حيث قال واثبات ان ... الموجود امر وراء الماهية والوجود المطلق وحصته زائدا عليها عارضا

لها مما لا سبيل اليه وادعى ان الوجود عارض للماهية في نفس الامر ثم حال الوجود بالقياس الى الموجود
عكس حال مثل الحركة بالقياس الى المتحرك فان عروض الحركة للشيء في نفس الامر منشأ لكونه متحركا ولصحة
حمل المتحرك عليه وكون الشيء موجودا وصحة حمل الموجود عليه منشأ لاعتبار الوجود معه لا انتزاع
الوجود عنه ومن ثمه صرح بعض القدماء بان حقيقة الموجود هي الموجودية قبل اتصاف شيء لشيء اخر في
نحو من الوجود ان وجب ان يتأخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف
بالوجود في نفس الامر والا تقدم على نفسه او تم وان لم يجب تأخره لم يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود
الخارجي ليس في الخارج ولا محيص عن ذلك الا بان يقال المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يكون
الموصوف بحسب ذلك الوجود عين الوصف والمهية لا امتياز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل الوجود
في الذهن ولكن امتياز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة
الوجود فح توجد المهية في نفس الامر ممتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر وان كان غير ممتاز
عنه بحسب نحو اخر من الوجود في نفس الامر ايضا وفيه بحث اما اولا فلانا نختار الشق الاول قوله
لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود قلنا بطلانه ذلك ع لما مر غير مرة من ان ليس للوجود المصدري
عروض للاشياء في نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا واما ثانيا فلانه ان اراد بامتياز الموصوف
بحسب هذا الوجود عن الوصف ان لا يكون ذات الموصوف في هذا الوجود عين الصفة فالموجود بحسب
الوجود الخارجي ممتاز عن الوجود بهذا المعنى وانا لا نريد ان يكون لكل من الموصوف والصفة وجود اخر
فلا نسلم ان الاتصاف يقتضي ذلك لاحتمال ان يكون الوجود موجودا بذاته والمهية موجودة به وتتصف
المهية بالوجود لا بد لنفي ذلك من دليل وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله واما ثالثا فلان المهية
اذا كانت ممتازة عن الوجود بحسب الوجود في نفس الامر ومع ذلك جاز ان تكون غير ممتازة عنه بحسب الوجود
فيها ايضا بناء على ان يكون لها وجودان في نفس الامر فلم لا يجوز ان يكون للمهية في الخارج ممتازة عن الوجود غير
ممتازة عنه ايضا بناء على ان يكون لها في الخارج وجودان لا بد لنفي ذلك من دليل ثم قيل التحقيق ان الوجود
ما ينتزعه العقل من المهية ويصفها به ومصداق ذلك الوصف هو عين الماهية وقد عرفت الفرق
بين المنتزعات الذاتية والعرضية فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذه المنتزعات لها كاذبا لانها منتزعة
لا ثبوت لها اصلا قلت انما يلزم كذبه اذا كان الحكم بثبوتها لها ثبوت الاعراض لمحالها اما اذا

كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب من التحليل الى المطلق الى ما له فلا فان قلت فجميع
هذه المنتزعات معقولات ثانية او بعضها وثم ممتاز ما هو منها معقول ثان عن غيره قلت بل بعضها
وهو ما يكون الاتصاف به بحسب الوجود الذهني ثم لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظائرها بحسب الوجود
الذهني ولا في ان الاتصاف بالعمى والفوقية بحسب الوجود الخارجي اذ الوجود ان شرطا للاتصاف
كما يدل عليه صحة تخلل الفاء نقول وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا او اعمى
لكن في نفس الوجود بل اشكال كما مر اليه الاشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه
على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في
نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفى بكونه منتزعا من المهية الموجودة بذلك
الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من المهية الموجودة في الخارج
فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان تكون المهية في ذلك
النحو من الوجود غير مخلوطة بذلك العارض وظ ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي
وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضا مخلوطة به بحسب نفس
الامر لكن للعقل ان يعتبرها غير مخلوطة بشيء من العوارض فهي في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض
حتى هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود المهية
في نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود متقدم على سائر الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتم
الكلام لانا نقول ظ ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا
يصح اشتراط التقدم وفيه بحث اما اولا فلان معنى الحكم بثبوت امر لامر والمراد منه ان الامر
الاول ثابت للثاني بالفعل لا ان يصح انتزاعه عنه ولو كان معناه ذلك لصدق ان يقال مثلا
قد ثبت نقاط غير متناهية لسطح الكرة حيث يصح انتزاعها عنه ثم اي دليل على صحة انتزاع
الوجود عن مثل الشمس وعدم صحة انتزاعه عن مثل العنقاء واما ثانيا فلانا نختار ان الوجود
الذي هو ظرف الاتصاف مقدم عليه قوله لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس
الامر قلنا بطلان اللازم ممنوع اذ قد مر غير مرة ان الوجود ليس عارضا في نفس الامر فلا حجر في ان لا يكون
الاتصاف به فيها ونظهر من هذا بطلان ما حسبه من ان المهية مخلوطة بالوجود واما ثالثا فلان المهية

لو كانت في الوجود العقلي مخلوطة به بحسب نفس الامر على ما حسبه فلو عقلها العقل غير مخلوطة به لا يصير
بذلك غير مخلوطة به في الواقع ولا يلزم من ذلك ان يكون لها نحو اخر من الوجود لا يخلو وجودها هو ما كان
غاية الامر ان العقل يعقلها مجردة عما له في الواقع وبهذا التعقل لا يتغير ما هو الواقع ولا يصح
ذلك ان يتصف بالوجود في نفس الامر فلا يستقيم ان هذا النحو من انحاء وجود المهية والا لكان
هذا النحو ظرفا للاتصاف بالوجود وهل هذا الا كما يقال الجسم ما دام له سواد مخلوطا بالسواد
غير صالح لعروض البياض له فلو عقله العقل غير مخلوط به صار بهذا الاعتبار معرى عن السواد
صالحا لعروض البياض له فهذا النحو من الوجود ظرف لعروض البياض قوله اكثف لك حقيقة الامر
ان اراد انه ليس معقولا ثانيا الا عارضا في نفس الامر لا في الذهن كالوجود واذا تحققت ما قررناه من ان
المعنى الوجود هو مفهوم الموجود وانه عارض بحسب الاعتبار الذهني الذي هو المعتبر في المعقولات
وقس عليه العدم ولعلنا انك عليه الكشف لك حقيقة الامر في كونها من المعقولات الثانية فان كلا واحد من
مفهوم المعدوم والواجب والممكن والممتنع من العوارض العارضة بحسب الاعتبار الذهني على ما
هو المعتبر في المعقول الثاني حسب حققناه وليس بعد شيء منها موجودا في الخارج قوله واعلم ان
هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح وعندي انه صحيح على طريقة القائلين بحصول الاشياء بانفسها
في الذهن وما اورده الشارح عليه في مباحث الوجود الذهني فقد عرفت حوله ثم الظان ان ليس هنا للقوم
الا طريقة واحدة هي حصول حقائق الاشياء في الذهن غاية الامر انها في الذهن تنقلب مهية اخرى وهي فيه
تسمى اشباحا والذي يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به فقد مر ان ذلك الحصول في الذهن
الذي نفى الشارح بانه لما في القيام في الذهن الذي اثبته القوم اذ القيام بالذهن بمعنى عدمه
له على ما سبق فيكون مبنيا على اثبات ضرب اخر من الوجود الذهني ولا دليل على ذلك قوله
ورفعه اي يلاحظه بعنوان المعدومية اذا فرض ورفعه على هذا الكلام قول المص ان تمثل
في الذهن لعنوان لا صورة له الى ان تمثل المعدوم في الذهن ويلاحظ بعنوان المعدومية لا يجوز ان يلاحظ
بعنوان المعدومية بدون ان يتمثل بوجه اخر ويقال لكل معدوم مثلا فالاظهر ان انه لا فرق غير هو هو
ان تمثل العدم في الذهن صورة معقولة ورفعه محض عدم مفهوم العدم وهو ثابت له لحصوله
في الذهن قسيم للثابت لانه قسم من مقابل الثابت وهو المعدوم فان عدم العدم قسم من العدم

الذي هو قسم من المعدوم وقسيم مقابل الشي وقسيم له **قوله** اي بحسب فرض العقل وتعقله
فسيم الثابت ما هو معدوم بحسب نفس الامر لا بحسب فرض العقل فلا يلزم من ان يفرض العقل شيا معدوما
ان يصير قسيما للثابت وهو ظ **قوله** المعدوم المطلق ثابت باعتبار غير ثابت باعتبار وصحة
الحكم باعتبار انه ثابت اورد عليه ان لك ان صحة الحكم على المعدوم المطلق لو كان باعتبار انه
ثابت وصحة الحكم باعتبار انه ثابت باعتبار لصح ان ما لا يكون ثابتا باعتبار من الاعتبارات
لا يمتنع الحكم عليه وصدق اللازم مستلزم للتناقض واجيب بان مثل هذه القضية حملية
بحسب الصورة شرطية بحسب الحقيقة ومعناه انه لو لم يكن الشي ثابتا باعتبار من الاعتبارات
لامتنع ان يحكم عليه وهذه الشرطية صادقة قطعا اقول لا يخفى على المتامل ان هذه القضية ونظائرها
مثل قولك المجهول المطلق دايما يمتنع الحكم عليه واجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما لحكم
العقل بصدق معانيها المستفادة منها بحسب التركيب الحملي من غير اعتبار تعليق كالا على ان
مثل التعليق الذي اعتبروه فيها حتى الت الى الشرطية لو اعتبر في غيرها من الحمليات لآلت الى الشرطيات
فالحكم بان هذه القضايا الحملية شرطية بحسب الحقيقة دون غيرها من الحمليات تحكم ظ بل اقول لو لم
تصدق هذه القضايا بالحملية لصدق نقايضها ويلزم المحذور مثلا لو لم يصدق قولنا كل مجهول
مطلق دايما يمتنع الحكم عليه وضعية حقيقية لصدق نقيضها اعني بعض ما هو مجهول مطلق
دايما لا يمتنع الحكم عليه حين هو مجهول مطلق دايما هف لانه مستلزم لامكان المشروط بدون
شرطه فلا بد من تحقيق معنى القضية الحملية على وجه يندفع به امثال هذه القضايا وان اشتهت لذلك
فاستمع لما نتلو عليك اعلم ان الحكم في القضية الحملية على الجيم بالفعل كما هو المتبادر منه لكن لا يلزم كون
الحكم عليه ان يكون في نفس الامر جيم بالفعل فربما كان في نفس الامر جيم بالفعل بان يوجد في الخارج
او في الذهن جيم في احد الازمنة الثلثة وربما لم يكن كما في اجتماع النقيضين الحاصل بالفعل عن السواد
فان حكم في هذه القضية على امر غير واقع في نفس الامر وقد سمى الشيخ هذا القسم موصوفا بجيم في الفرض
الذهني فان الذهن يتصور جيم بالفعل حال كونه مفروضا غير واقع ويصفه وصفه ثم يحكم عليه لان
شيا يفرض جيم ويحكم عليه فالمراد بالفرض هنا فرض الشي لا فرض الشي شيا فانه فتش من الحكم على الجيم
بالفعل ان يكون متصورا فيكون موجودا في الذهن واذا كان موجودا فيه كان في نفس الامر جيم لا محالة

قلت الحاصل من الشي في الذهن اذا كان داخلا في مسماه كان وجوده وجود الموضوع والحكم عليه
شاملا له كالحاصل من الشي فيه فانه داخل في مسمى لفظ الشي ووجوده وجود الموضوع ويدخل في كل شي كذا
واذا لم يكن داخلا في مسماه لم يكن وجوده وجود الموضوع والحكم على الموضوع لا يتناوله كالحاصل من اللاشي
فيه فانه خارج عن مسمى لفظ اللاشي لانه شي لا انه لاشي والحكم على اللاشي لا يتناوله فلم يدخل في كل لاشي
كذا فلا يلزم من تصور جيم وجود الموضوع في نفس الامر لاحتمال ان يكون من القسم الثاني واذا تقرر ان الحكم
على الجيم بالفعل لا يستدعي تحققه في نفس الامر فالحكم على المعدوم المطلق لا يوجب ان يكون موجودا
ولا يلزم التناقض والحكم على المجهول مطلقا دايما لا يقتضي ان يكون ما في الذهن منه مجهولا مطلقا دايما حتى
يلزم التناقض والحكم عليه فان قلت اذا حكم على المجهول مطلقا دايما بامتناع الحكم عليه يلزم التناقض قد دخل
ما في الذهن منه في الحكم ولو لم يدخل اذ قد حكم فيها على امر بامتناع الحكم عليه قلت قد عرفت ما سبق تحقيق
الوجود الذهني ان الامر الحاصل في الذهن قد يكون معلوم الاتصاف بصفة لا يكون له تلك الصفة في نفس
فاذا حكم على ذلك الامر من حيث انه متصف بتلك الصفة بان يقال مثلا المتصف بتلك الصفة كذا كان
مناط صدق هذا الحكم اتصاف الامر الذهني بما حكم به بحيث يكون متصفا بتلك الصفة في الذ
فاذا قيل الكاتب حيوان كان مناط صدق هذا الحكم اتصاف ذلك الامر بالحيوانية بحسب الاتصاف بالكتابة
اي في وجود يصدق عليه انه كاتب بالفعل في هذا الوجود ولا يقدح في كلية ذلك الحكم امتناع عروض
الحيوانية له في الذهن اذ لا يصدق عليه انه كاتب بالفعل ولا يدخل من حيث انه في الذهن في الحكم
وكذا الحال في قولك كل انسان حيوان واجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما الى غير ذلك
فالحكم على الامر الذهني المعلوم بالذات لكن مناط صدقه ثبوت المحمول وانتفاؤه بحسب اتصاف الا
الذهني بالصفة المذكورة ولما كان هذا الامر من الاتصاف بالصفة المذكورة غير فرد من افراده كان
ثبوت المحمول له غير ثبوته لفرده وانتفاء المحمول عنه غير انتفائه عن فرده فيصل الحكم على الافراد
بالعرض وكان صدقه مستلزم ثبوت المحمول للافراد وانتفاؤه عنها ويكون خلاف ذلك امارة
كذبه وكان ما اشتهر في السنة القوم من ان الحكم في القضية المحصورة على افراد الموضوع اشارة
الى ذلك لا الى ان الحكم اولا وبالذات على الافراد اذ الافراد في حال الحكم ليس ملتفتا اليها فكيف يتصور
ان يحكم عليها اولا وبالذات واذا كان كذلك كان الحكم في القضية المذكورة على ما في الذهن

من المجهول المطلق من حيث انه متصف بصفة المجهولية ومناط صدقها ثبوت امتناع الحكم
له حين المجهولية ولا يقدح في ذلك معلومية ما في الذهن منه حيث لا يكون داخلا في الحكم
المذكور فلا يلزم اجتماع النقيضين فان قلت قد يصدق الحكم على بعض الامور التي لا يدخل ما في
الذهن منه في الحكم عليه مع ان وجوده في الخارج ممتنع كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما
وصدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع بالفعل قلت لا نم ان صدق الموجبة مطلقا يقتضي وجود
الموضوع بالفعل بل الموجبة الفعلية يقتضي وجوده بالفعل والموجبة الممكنة يقتضي امكان
وجوده والموجبة الفرضية كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما لا يقتضي شيا منهما
بل يكفي في صدقها كون موضوعها بحيث اذا حصل بالفعل كان عين المحمول لا ان الحكم فيها على ذلك
المقدر حتى يرجع الى الشرطية كما يكفي في صدق اللزومية الممتنعة المقدم كون المقدم بحيث اذا تحقق
كان مستلزما للتالي وكما لا يقدح جواز استلزام المحال في صدق الشرطية المذكورة حيث يكون
المقدم ضروري الاستلزام للتالي لا يقدح ذلك في صدق الموجبة الفرضية كقولك اجتماع النقيضين
مستلزم لاحدهما حيث يكون الموضوع عين المحمول بالضرورة فلا يرد انه لما انحصر اتحادهما
في حال الوجود ووجود الموضوع محال جاز ان يستلزم هذا المحال محالا اخر هو عدم الاتحاد
حال الوجود فاذا تصور العقل اجتماع النقيضين ووصفه وصفا من غير التفات الى انه ممتنع او ممكن
جعله مستلزما لاحدهما بلا ريبة فحكم بانه مستلزم لاحدهما وهذا القدر يكفي في صدقه ولذلك
يكون اعم من الفعلية ولا احتياج الى وجود الموضوع فيه وحاصل كلامه ان الحكم على الامر الذهني
باتحاده مع المحمول حيث يكون ذلك الامر متصفا بتلك الصفة التي هي العنوان وهو حال كونه
في الذهن غير متصف بتلك الصفة فلا يدخل في الحكم وانت خبير بانه اذا كان الاتصاف
بالعنوان غير واقع كما في ما نحن فيه لا يكون اتحاده مع المحمول الا بكون على تقدير امر غير واقع فان
معنى القضية ان المتصف بالعنوان متحد مع المحمول بحسب نفس الامر في ذلك الحال اي حال الاتصاف
بالعنوان فهو غير صادق اذ ليس للموضوع ذلك بحسب نفس الامر فلا يكون له وصف في ذلك الحال
والحاصل انه ان كان معنى قولنا المجهول المطلق يمتنع الحكم عليه ان ما هو متصف بالمجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه بحسب نفس الامر
في حال كونه في ذلك الحال متصفا بالمجهولية ولم يوجد هذا المفهوم على معنى انه يمتنع الحكم عليه على هذا التقدير

بل اريد انه كذلك بحسب نفس الامر في ذلك الحال فهو كاذب لا محالة اذ ليس له ذلك الحال فلا يكون
له وصف في ذلك الحال وان اريد انه كذلك على فرض ان يكون له ذلك الحال فهو راجع الى معنى الشرطية
لان اتحاد الموضوع مع المحمول على تقدير امر غير واقع فهو بعينه ما ذكره القوم وفيه بحث لانا
نختار ان معنى القضية هو ان المتصف بالعنوان متحد مع المحمول بحسب نفس الامر في حال اتصافه
بالعنوان لكن صدق ذلك لا يوجب وقوع المتصف بالعنوان في نفس الامر لا يوجب صدق الحقيقة
الحاكمة باتحاد الفرد المقدر مع المحمول ووقوع ذلك الفرد في نفس الامر وما ذكر في معرض الاستدلال
ههنا منقوض بذلك بان يقال الفرد المقدر لما لم يكن واقعا في نفس الامر لم يكن اتحاده مع المحمول الا
على تقدير امر غير واقع والحكم باتحاده مع المحمول في نفس الامر كاذب اذ ليس له ذلك الحال فلا يكون له وصف
في تلك الحال فان قلت اذا لم يكن المتصف بالعنوان واقعا في نفس الامر لم يصدق انه متحد مع المحمول
فيها فكيف تصدق القضية قلت ان اردت انه لم يصدق انه متحد بالفعل مع المحمول في نفس الامر
لكن غاية ما يلزم من ذلك ان لا يصدق القضية فعليه ولا يلزم من كونها كذب الحملية مطلقا وان
اردت انه لم يصدق انه متحد مع المحمول في حال الاتصاف بالعنوان فمع انه يكفي في صدق ذلك انه
بحيث لو وقع متصف بالعنوان كان متحدا مع المحمول في تلك الحال وح جاز ان يصدق القضية
موجبة حملية غير فعلية وانا نختار ان معنى قولك المجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه ان ما هو متصف
بالمجهولية مطلقا يمتنع الحكم عليه بحسب نفس الامر في حال المجهولية ولا نسلم كذبه قوله ليس له ذلك الحال
فلا يكون له وصف في ذلك الحال قلنا لا يلزم من هذا ذلك وانما يلزم ذلك لو كان الوصف ثبوتيا مستلزما لذلك
الحال اما اذا كان سلبيا كعدم صحة الحكم عليه وعدم معلوميته فلا نسلم انه لا يقتضي وجود الموضوع
بالمجهول مطلقا وان لم يكن واقعا في نفس الامر فهو بها ليس معلوما ولا سوادا ولا بياضا الى غير ذلك
من السلوب اذ لو لم يصدق عليه هذه السلوب في نفس الامر لصدق نقايضها عليه فيها فيكون معلوما
وسوادا وبياضا في نفس الامر فاذن يصدق ان المجهول مطلقا لا يصح الحكم عليه بحسب نفس الامر وان لم يكن المجهول
مطلقا واقعا فيها **قوله** يتحقق هناك نسبة بينهما خارجة وفيه بحث لان طرفي الحكم اذا كان موجودين
في الخارج كالجسم والابيض كانا معا هناك شيا واحدا موجودا بوجود واحد كما بينا فكيف يتحقق هناك
بينهما نسبة بل معنى مطابقة الحكم الايجابي للواقع ما اشرنا اليه في الحواشي السابقة من ان الحكم الذ

صورة اتحاد الطرفين فان كان اتحادهما واقعا بان كانا معا شيئا واحدا في نفس الامر كان الحكم
مطابقا له مطابقة الصورة لذي الصورة والا فلا فان قلت اذا كان الطرفان موجودين في الخارج و
كانا معا شيئا واحدا فمطابقة ادراك الاتحاد اعني الاذعان به اما اذا لم يكونا في الخارج فان يكون هناك م
اتحادهما قلت اتحادهما في الذهن اما ان تصور الذهن اتحادهما او تصديق بان كان الموضوع حال ثبوت
وجود في الذهن غير المحمول كالامكان فانه حال وجوده غير النسبة مثلا وان لم يكن ذلك معلوما ولا
في جواز اعتبار مطابقة ما في الذهن من الاذعان كقولك مثلا لو اذعن بان الامكان نسبة كان مطابقا
لاتحاد الامكان مع النسبة حال وجوده في الذهن وان اذعن بانه ليس نسبة كان غير مطابق له فان نفس
الامر هو حال الموضوع في نفسه مع قطع النظر عن ملاحظة واعتباره سواء كانت في الذهن او في الخارج
لا الحال الذي اعتبر الذهن حصوله وبه تكشف مع ما سماه الشارح اشكالا هو ما لا يخفى قيل هذا انما
يرد لو كان المراد بالنسبة الخارجية النسبة الموجودة في الخارج اما اذا اريد به النسبة المنسوبة الى الخارج بكون
الخارج ظرفا لنفسها بان يكون منتزعا عن الشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج كما صرح به الشارح فلا
اذ لا يلزم من تحقق النسبة الخارجية بهذا المعنى ان يكون موجودة في الخارج بل النسبة الخارجية بهذا المعنى
انما توجد في الذهن فقوله فكيف يتحقق هناك نسبة بينهما ان اراد بقوله هناك الاشارة الى الخارج
حتى يكون معناه انه لا وجود في الخارج النسبة فهو منع لمقدمة لم يدعها الشارح بل صرح
بخلافه وان اراد به الاشارة الى تلك المادة بمعنى انه لا يتحقق في هذه المادة النسبة الخارجية
فهو ممنوع فان النسبة الخارجية بالمعنى الذي سبق يتحقق في الذهن وفيه بحث اذ تحقق النسبة بين طرفين في
الخارج سواء كان في الخارج ظرفا لوجودهما او ظرفا لنفسها لا يمكن هنا لا يستدعي تغاير الطرفين وهما
هنا كشيء واحد موجود بوجود واحد ولا يمكن ان يتحقق بينهما نسبة في الخارج فقطعا ثم الشارح قد صرح ح
بان النسبة تتحقق بينهما في الخارج لكن الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها واين هذا مما فهمه من عبارة الشرح
وهو ان النسبة منتزعة عن الشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج وصرح بان الشارح صرح به على ان
ما فهمه كلام خال عن التحصيل لان الطرفين لما كانا في الخارج امرا واحدا ذاتا ووجودا فهما بحسب
الوجود الواحد كيف يستقيم انتزاع النسبة المستدعية لتغاير طرفيها ثم قيل لا يخفى ان الاتحاد بين

والنسبة

والنسبة لا توجد في الخارج كما اعترف به فكيف يتحقق في الخارج وفيه بحث اما اولا فلان المحشي
لم يحكم بتحقق الاتحاد في الخارج بل قال فان كان اتحادهما واقعا بان كانا معا شيئا واحدا في نفس الامر
وهو اعم من الخارج واما ثانيا فلانه قد فسر وقوع الاتحاد بان يكون الطرفان شيئا واحدا ووقوعه بهذا
المعنى في الخارج ظ قوله ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها اراد ان الخارج ظرف لنفس
النسبة في القضايا اي يكون متعلقا بالثبوت الذي فيها اما ان اراد انه ظرف لثبوت المحمول للموضوع
فيرد عليه سائر القضايا من انهما متحدان في الخارج فلا يتصور ان يكون بينهما ثبوت فيه واما ان اراد
انه ظرف لثبوت مبدا المحمول للموضوع فيرد عليه ان الظرفية المذكورة يتحقق في كثير من القضايا بدون
ثبوت مبدا المحمول للموضوع كقولك زيد انسان في الخارج وزيد موجود فيه وبعض الموجود زيد فيه والاخفى
في صحة استعماله في سائر القضايا بل على منوال واحد فلا بد ان يبين معناه على وجه يشمل سايرها وهو انه
ظرف للاتحاد المستفاد من هو بحسب الحملية الموجبة ولسلب الاتحاد في الحملية السالبة بمعنى ان الطرفين
واحد بحسب الوجود الخارجي الا انه حصة ذهنية او غير واحد بحسبه ولا يلزم من ذلك وقوع النسبة
في الخارج كما لا يخفى ويظهر من ذلك ان قولك زيد موجود في الخارج تصدق خارجية لان اتحاد
طرفيها في الوجود الخارجي الا انه قضية ذهنية وفي الخارج قيد للوجود كما ذهب اليه بعض المتأخرين
لان طرفيها ليسا واحدا في الوجود الذهني وان اراد ان الخارج يقع ظرفا للنسبة لا في القضايا
بان يقع نسبة في الخارج عاريا عن الوجود فذلك بطلان لان النسبة ما لم يكن موجودة في الخارج كانت
لا محالة معدومة فيه فكيف يكون واقعة هناك قوله او على الامور الخارجية قيل الظاهر ان يقول بمعنى
الحمل اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد فكيف يتصور كون احدهما ما
موجودا دون الاخر فان الاعمى في قولك زيد اعمى لما كان متحدا مع زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه
بل لا فرق بين الابيض والاعمى في ان مفهومهما منتف في الخارج وفردهما موجود فجعل احدهما
من الموجودات الخارجية دون الاخر تحكم ولعل مراده ان الشارح ذكر في الحاشية عند قول المص والوجود
من المعقولات الثانية انه اذا قيل الحيوان موجود كان معناه وجود افراده واما المشتقات فاذا
قيل انها موجودة كان معناه ان افراد ماخذ اشتقاقها موجودة فمفهوم الاعمى ليس موجودا الا
بتحقق افراد مبداه غير محدد لانه يرجع الى مجرد اصطلاح جديد والتحقيق انه اذا وجد فرد ما كان زيد

موجودا بوجودها بالحقيقة واما عوارضها فانما يكون موجودة بوجودها باعتبار اتحادها معها بوجه
ما واتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرضيات اتحاد بالعرض فلذلك يقال ان الانسان لا بشرط
شيء موجود في الخارج حقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض لوجود زيد وليس زيد في ذاته
اعمى بل هو متصف به لانه خارج عنه فانه اذا نسب وجوده الى الاعمى كان نسبته بالعرض بخلاف الانسان
فان زيدا في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بانه لم يكن زيدا ولا غيره من الحيوانات بل شيئا اخر
يكون ذلك المفهوم ذاتيا له فاذا مهد هذا فنقول معنى كلام المص انه اذا حكم على الامور الموجودة
في الخارج بامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض وجب مطابقته
للخارج اذ ح يكون القضية حاكية لاشتمالها على الحكم باتحادهما في الخارج فيشمل مثل قولنا
زيد انسان وزيد ابيض وزيد اعمى ولا يشمل مثل قولنا زيد ممكن لان الحكم فيها على الموجود الذهني
بالموجود الذهني اذ معنى هذه القضية اتحادهما في الذهن غاية ما في الباب انه اتفق ان يكون الموضوع ع
من حيثية اخرى وجود في الخارج وهو خارج عما هو الملاحظ في هذه القضية واما اذا حكم
على الموجود الذهني بالموجود الذهني فلا يجب مطابقته للخارج سواء كان لها وجود في الخارج او لم يكن و
وحاصله ان القضايا الخارجية يجب مطابقتها للخارج بخلاف الذهنيات فانه يجب مطابقتها
لنفس الامر وهذا اولى مما ذكره في توجيهه اما اولا فلانه لا يفهم من كلامه ان صحة مثل قولنا زيد
اعمى باعتبار المطابقة لما في الذهن او للخارج واما ثانيا فلان توجيهه لا نعلم من كلامه
حال بعض القضايا فان حال الحقيقية على التوجيه الاول والذهنية على التوجيه الثاني موكول
الى المقايسة لانا نقول بعد العلم بحال الخارجية والذهنية لا شبهة في حال الحقيقية لانه راجع
اليهما وكذا بعد العلم بحال الحقيقية والخارجية لا اشتباه في حال الذهنية وهو ظاهر فلا يبقى فيهما
كثير تعمل وايضا تخصيص بعض افراد القضية الخارجية بهذا الحكم ونظمه في افرادها مع سائر
افراد القضية في سلك الاجمال مما تنبو عنه الطبيعة السليمة نعم ههنا حصر مع انتظام هذا
التوجيه الذي ذكره واما ثانيا فلان سياق كلامه يدل على ان القسم الثاني يكون صحته مطلقا باعتبار
المطابقة لما في الذهن فان قلت قد صرح بان صحة القسم الثاني باعتبار المطابقة لما في نفس الامر
وهو اعم من الخارج والذهن قلت في قوله ههنا في مقابلة الخارج قرينة ظاهرة على ان المراد به الذهن

الذهن فان يكون الصحة باعتبار المطابقة لما في نفس الامر بالمعنى الاعم مشترك بين الجميع فلا وجه
لتخصيصه بالقسم الثاني وعلى هذا مصداق الحقيقية يعم ضمنا لانه اما في الخارج او الذهن او كلاهما
ويحتمل ان يحمل قوله والا على ما ليس حكما خارجيا فيشمل الحقيقية ايضا ويكون المعنى ان مصداق
الخارجية هو الخارج ومصداق غيرها نفس الامر اما الحقيقية فاعم من ان يكون في ضمن الخارج
او الذهن او كليهما واما الذهنية فالذهن فقط ويكون قد ترك التفصيل كما هو دابه وفيه
بحث لما في السواد فلا اشتماله على الناقض حيث صرح فيه اولا بان الاعمى في زيد اعمى وهو
كما حقق في موضعه موجود بوجود زيد بعينه وثانيا بانه منتف في الخارج واما في
الحواشي فهو مختص احدهما انما صرح به من ان الخارجية لا تشمل مثل زيد ممكن ليس مطابقا بق
للواقع لان زيدا في الخارج ممكن والا لكان واجبا او ممتنعا فيه ويلزم الانقلاب او عاريا عن
الثلاثة فيبطل الحصر واذا كان ممكنا فيه كان في الوجود الخارجي متحدا مع الممكن فيصدق الخارجية
قطعا وثانيهما انه يجب ان يصح القسم الثاني مطلقا باعتبار المطابقة لما في الذهن وفي نفس الامر الواقع
في متن الكتاب بالذهن وما في الذهن قد يكون كاذبا فلا يستقيم ان يحصل مطابقته معيار الصحة
ولو خصص نفس الامر بقرينة المقابلة للخارج لكان المراد به ما سوى الخارج من افراد نفس الامر
لا الذهن فانه اعم من نفس الامر قوله او على الامور الخارجية الخ قيل لما كان الامكان
من المعقولات الثانية والموصوف به انما هو الامر الذهني لا الخارج فقولك الانسان ممكن
حكم بالامر العقلي على الامر العقلي والحاصل ان الحكم اما على الموجود الخارجي بمثله او على الموجود الذهني
بمثله كما اشرنا اليه انفا لا يقال اذا حكمنا على الامور الاعتبارية مثلا بالصفات الخارجية
او على الموجودات العينية بالمعقولات الثانية كان الاول حكما على الموجود الذهني بالموجود الخارجي
والثاني بعكسه لانا نقول على الوجهين كان الحكم باتحادهما في الخارج كان حكما على الموجود الخارجي
بمثله وان كان حكما باتحادهما في الذهن كان حكما على موجود ذهني بمثله وعلى الاول يعتبر في صحة المطابقة
للخارج وعلى الثاني يعتبر فيه المطابقة للذهن وليس معنى الحكم على الامور الخارجية مثلا ان يكون الطرفان
موجودين في الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبر اتحادهما بحسب الوجود في الخارج فان العرض بيان الامور
الخارجية مطلقا حتى يعرف ما ينطبق عليه صدقها وكذبها وفيه بحث من وجوه منها ان ما ذكره

الخلوح بيان ان الموصوف بالامكان ليس في الخارج يجري في الموصوف بالوجود والوجوب لانهما
ايض من المعقولات الثانية فلو صح ان الموصوف ليس في الخارج لزم ان لا يكون في الخارج موجود
ولا واجب ولا ممكن مط ومنها ان حصر الحكم في الحكم على الموجود الخارجي مثلا والحكم على الوجود
الذهني مثله ظ البطلان وما ذكر في بيان ذلك من ان الحكم ان كان باتحادهما في الخارج كان حكما
على الموجود الخارجي مثلا وان كان باتحادهما في الذهن كان حكما على موجود ذهني مثلا لا يوجب
الانحصار لاحتمال ان يكون الحكم باتحادهما في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوصية الذهن والخارج
ومنها ان المثبت درس مما المهم واذا احكم على الامور الخارجية مثلها ان يكون الطرفان موجودين
في الخارج وقد صرفه الى ما لا يفهم منه وهو ان يعتبر متحدين بحسب الوجود الخارجي سوا كانا موجودين
في الخارج او لا حتى اذا قيل مثلا اجتماع النقيضين محال في الخارج يكون الحكم فيها على موجود
خارجي موجود خارجي ولا يفوه بذلك من له ادنى معرفة باساليب الكلام **قوله** واذا احكم على
الامور الخارجية على الامور العقلية اقول اذا صدقت القضية التي حكم فيها بالامر العقلي على
الامر الخارجي صدق لا محالة عكسها التي حكم فيها بالامر الخارجي على الامر العقلي فتجويز الاول دون
الثاني مثلا اذا صدق كل انسان ممكن صدق بعض الممكن انسان بلا اشتباه واعلم ان الموضوع
والمحمول في الموجبة الحملية الخارجية الصادقة كانا معا شيئا واحدا في الخارج فكيف يكون احدهما
موجودا دون الاخر ولا يلزم من كون الامكان والعمى اعتباريين ان لا يكون الممكن والاعمى موجودين
في الخارج قيل هذا انما يرد لو كان المراد بالمحكوم عليه ههنا هو العنوان اما اذا اريد به ذات المحكوم عليه
الذي يسميه المتاخرون بالموضوع الحقيقي فلا ورود له لان ذات المحكوم عليه في القضية المذكورة
وعكسها الموجودات الخارجية بلا اشتباه وفيه بحث اذ المحكوم عليه ما حكم عليه وشرط الحكم
على الشي ان يكون معلوما حال الحكم وذات المحكوم عليه الذي هو افراده ليس معلوما حال الحكم
في حاشية شرح المطالع وليس المعلوم الذي يحكم الا العنوان فلذلك ذهب المحققون الى ان المحكوم عليه
هو العنوان وعلى تقدير ان يراد به الافراد فان وجب اتحاد الطرفين في الوجود لما صدق حمل الامر
الغير الخارجي على الافراد الخارجية وان لم يجب اتحادهما في الوجود وصدق حمل الامر الاعتباري
الغير الموجود في الخارج على الافراد الموجودة فيه على ما ذهب اليه الشارح فلم لا يجوز حمل الامر الخارجي
يصدق

الذهن مع

دين

الغير الموجود في الذهن على الافراد الموجودة فيه اذا تمهد هذا فان اراد بقوله موضوع العكس موجود
في الخارج انه موجود فيه في نفس الامر فلكن الكلام ليس فيه بل فيما اختاره الشارح وان اراد انه
موجود فيه بزعم الشارح فمم فانه لما ذهب الى ان الممكن ليس موجودا خارجيا لا يكون فرده موجودا فيه
عنده اذ وجود الكلي عنده في الخارج وجود افراده وهو عنده ليس موجودا فيه ثم قيل قد صرح
سابقا بان مثل الاعمى موجود في الخارج فان اراد ان طبيعته موجودة حتى يكون ما في الخارج منه
يكون العدم جزؤها فيكون كما ان طبيعة الانسانية موجودة في الخارج يكون طبيعة الاعمى موجودة
فيه فهو في غاية البعد عنه اقول كيف ومعنى الاعمى عدم البصر وهو مشتمل على المعدوم المطلق
الذي هو جزؤه فيكون العدم المطلق المطلق موجودا في الخارج وان اراد ان ما صدق عليه الا
موجود فهو لا يض القوم اذ مرادهم ان طبيعة الاعمى غير موجودة لا ما صدق عليه وفيه بحث لانا
نختار ان طبيعة الامر عمى عما عدم عنه البصر موجودة في الخارج ولا نم ان العدم جزء مما في الخارج
منه بل هو قيد له فانه مفهوم الشي لا يلزم ان يكون جزؤه كما حقق في موضعه وكون القيد
عدميا لا ينافي وجود المقيد ثم لما كان الحمل الايجابي كما اعترف به هذا القايل هو الحكم باتحاد الطرفين
فمتى صدقت القضية خارجية كان طرفاها لا محالة شيئا واحدا في الخارج وح يستحيل ان لا يكون احدهما
موجودا فيه مثلا اذا صدق قولك زيد اعمى في الخارج لزم ان يكون زيد والاعمى متحدين فيه فكيف
لا يكون الاعمى موجودا فيه ولا يلزم من ذلك ان يكون العدم جزءا منها حينئذ لجواز ان يكون خارجا
عنها وح لا يكون العدم في الخارج بالذات غاية الامر ان يكون فيه بالعرض وقد صرح الشيخ بجوازه في
طبيعيات الشفا **قوله** والا لكون النسبة خارجية اي حاصل ما ذكره الشارح هنا ان النسبة
السلبية خارجية مع ان طرفيها غير موجودين في الخارج وذلك لا يوهم ان يكون المراد بالحكم هو الحكم
الايجابي اذ من الجايز ان يكون الظاهر ترك الحكم على عمومه ويكون الصورة المذكورة داخلة في قوله
والا فلا اذ معناه كما صرح به الشارح والا فلا يجب المطابقة للخارج نعم لو كان معناه والا فلا يجوز المطابقة
للخارج لوجب ذلك وسياق الكلام يابى عنه قيل حاصل ما ذكره الشارح ان المتبادر من تعليق
وجوب التطابق للخارج بكون الطرفين موجودين في الخارج ان يكون لوجود الطرفين في الخارج
مدخل في ذلك الوجوب ولما لم يكن له مدخل في ملك السلبية اصلا فلا يخفى او دخله في هذا الحكم

عمى

وهي عبارة

لدل
واما الموجبة فلوجود الطرفين مدخل في كلية وجوب التطابق وفيه بحث اذ لو سلم ما ذكر يلزم الحمل
ان الحكم في القسم الاول ايجابي لا انه في المبحث ايجابي كما هو الدعوى اذ يدخل الحكم السلبي على هذا
في قوله والا فلا فان معناه على ما صرح به الشارح والا فلا يجب المطابقة للخارج وذلك لا ينافي وجود
المطابقة وقد مر فيه **قوله** وههنا اشكال قوي قد اشار اليه فيما سلف قد عرفت اندفاعه عنه ان المعتبر
في نفس الامر هو حال الموضوع في نفسه مع قطع النظر عن ملاحظة والاعتبار سوا كانت في الذهن
او في الخارج الا الحال التي اعتبر الذهن حصولها ولا يخفى ملايمة هذا المعنى لما ذكره الشارح بقوله والمراد
بنفس الامر ما يفهم من قولك هذا الامر كذا في نفسه **قوله** ولكن الحق ان نفس الامر قيل انه تحرير له
لا دفع الاشكال عنهم لانهم مصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال
ان المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ يجوز ان
لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما حفظه وان لا يكون مدركا له الا ترى ان الخيال
خزانة للصور وليس مدركا لها عندهم والحافظة تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون شان
العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك لبراءته عن الشرور
التي هي من توابع المادة لا يقال لا معنى للعلم الحصولي بمجرد عند مجرد قايم بذاته فيكون العقل
عالما به لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق
ممنوع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها ولا يلزم
من ملاحظته حصول التصديق بها وفيه بحث اذ لا اختفاء في ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام
خزانة العلوم لا خزانة المعلوم فالعقل الفعال لا يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت او كاذبة
لو ارتسمت وحصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم يكن التصديقات فيه لم تكن خزانة لها ولا يجب التصديق
من مصدق وقوله تلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ يجوز ان لا يكون مصدقا
به فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما حفظه انما يكون موجها لو كان العقل خزانة للمصدق
به واما اذا كان خزانة للتصديق كما هو الدعوى فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق بدون
الاذعان فانه نفس التصديق وامتناع حصول الاذعان بدون المذعن فمنشا الاشتباه عدم
الفرق بين التصديق والمصدق به قال بعض الفضلا لا يبعد ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مطابقا

لما في الاذهان من النسبة الحكمية لان ما في الاذهان من النسبة الحكمية يعتبر مطابقته لما في
نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مطابقه مغايرا للمطابق وايضا انهم قالوا ان
المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسبة الحكمية وهذا تصريح منهم بانهما
ومعلوم انه ما لا يكون في الذهن يكون في الخارج لعدم الواسطة على معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه
غير موجودين يكون صحته مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الذهن لانا نقول ان الخارج
كما يكون ظرفا للموجود والنفس كذلك العقل ونفس الامر يكون ظرفا لها ومراد القوم بلفظ ما في الا
من النسبة الحكمية في قولهم صحة الحكم مطابقته لنفس الامر لا لما في الاذهان من النسبة الحكمية
وان الصدق مطابقته ما في الاذهان من النسبة الحكمية لنفس الامر ما حصل في الاذهان من الاعتقاد
او الوقوع لا ما يكون الذهن ظرفا لنفسه فان ما يكون الذهن ظرفا لنفسه قد يكون الصدق
مطابقة الحكم له كما اذا لم يكن الطرفان موجودين وليس يلزم ان يكون نفس الامر مغايرا له دايما على وجه
يحقق لا في ضمنه فان صدق قولنا الانسان كلي مطابقة حكمه للنسبة الحكمية الذهنية التي يكون
الذهن ظرفا لنفسها اعني ثبوت مفهوم الكلي للانسان فان الذهن ظرف لنفس هذا الثبوت
لا لثبوت الثبوت الا عند تعقل الاتصاف بالكلية ولا يعتبر في هذا الصدق مطابقته للحكم الحاصل
ولا لما حصل في الذهن من الاعتقاد والوقوع من حيث انه حاصل فيه وفيه بحث اما اولا فلانه مبني
ان يكون الخارج او نفس الامر ظرفا لنفس النسبة بدون ان يكون النسبة موجودة فيه وهو كلام
خال عن التحصيل لا مراتبه واما ثانيا فلانا لا نم ان الكلية ثابتة للانسان في الذهن بل
الانسان هناك عين الكلي ومتحد معه من غير ان يكون للكلية ثبوت له كما انه عين الموجود ومتحد معه
من غير ان يكون للوجود ثبوت له فان صدق المشتق لا يستلزم ثبوت مبدا الاشتقاق ثم قال
تفسير نفس الامر بالعقل الفعال باطل من وجوه الاول انه يستلزم ان لا يكون الاحكام الصادقة
صادقة على تقدير عدم العقل الفعال الذي هو ممكن لعدم المطابقة لنفس الامر وليس كذلك فان
الصادق صادق سوا وجد العقل الفعال اولا والثاني ان الموجود الخارجي من حيث انه موجود
خارجي اي مع قطع النظر عن وجوده الذهني موجود في نفس الامر ولذلك يصح الحكم بوجوده
في نفس الامر بمجرد الحكم بوجوده الخارجي ولو كان معنى نفس الامر ما يقال لم يكن الامر كذلك الثالث انا اذا

نفان

قلنا زيد قايم في نفس الامر يكون معناه زيد قايم في العقل الفعال وهو مجرد وفيه بحث اما
في الوجه الاول فلان العقل الفعال على وجود الحاكم والحكم عندهم فعلى تقدير عدمه
يكون لحاكم ولا الحكم ولا الصدق ولا الكذب فلا محذور في انتفا الصدق على تقدير عدمه
واما في الوجه الثاني فلجواز ان يكون نفس الامر وان كان عقلا فعالا يكون مفهومه غير المفهوم
من العقل الفعال كما ان الزمان مقدار حركة الفلك ومفهومه غير مفهوم مقدار الحركة فكما ان انتفا
قولك زيد قايم في زمان كذا وعدم استقامة قولك زيد قايم في مقدار حركة الفلك لا يقدح
في كون الزمان مقدار الحركة كذلك لا يقدح استقامة قولك زيد قايم في نفس الامر وعدم انتقا
قولك زيد قايم في العقل الفعال في كون نفس الامر عقلا فعالا ويجوز ان يكون الخارج قسما مما
هو المفهوم من نفس الامر فلذلك يحكم بان ما في الخارج فيها فان قلت لو صح ما تقرر من ان صحة الحكم
وصدقه بمطابقته لخارج او لنفس الامر وكذبه بعدمها لزم ان لا يجتمع الصدق والكذب في خبر واحد
لكنهما قد يجتمعان فيه كما في قول من قال كل كلامي في هذه الساعة كاذب اذا لم يتكلم في الساعة
المذكورة بغير هذا الكلام فانه خبر وصدقه يستلزم كذبه وبالعكس قلت هذه مغلطة اعيت فضلاء
الامصار واعجزت اذكيا الاعصار وهو مشهور بين الجمهور قد نظر فيه كثير من العلما الاعلام وجم غفير
من فضلا الايام فقرروها بوجوه مختلفة انيقة واجابوا عنها بوجوه دقيقة عميقة ونحن بعد ما
افادوه اولا ثم نجيب عنها فمنها ما قال العلامة التفتازاني من انه اذا قال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس
بصادق ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلم به امس صادق فان صدق كل من الكلام
الغدي والامسي يستلزم عدم صدقها وبالعكس قال وهذه مغلطة تحيرت في حلها عقول
العقلا وتحولت الاذكيا ولهذا سميتها مغلطة جذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروي
الغليل وقد سئلت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق والكذب كما يكون حال الحكم
اي النسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون حكما اي محكوما به محمولا
على الشي بالاشتقاق كما في قولك هذا صادق وذاك كاذب ولا يتنافيان الا اذا اعتبر حالين لحكم
واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حال الحكم والاخر حكما لاخر في
المجمع اختلافا جليا كما في قولنا الشمس تحت صادق او كاذب او خفيا كما في المحصية التي هي مناط المغلطة

تكشف له

قانا اذا فرضنا انها كاذبة لم يستلزم الصدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما
للمخصية لا حالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية التي هي
حكم النقيض وحكم المخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة
وحل هذا المجيب منع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بنا على رجوع احدهما الى حكم المخصية والاخر
الى موضوعها لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن هذا الاشكال ولما
كان ضعف هذا الجواب ظاهرا او لى ان اعترفا بمحل خروجه عن منهاج الصواب وتركنا تفصيل ما عليه مخافة الا
ومنها ما في شرح الكشف من ان قول القايل كل كلامي في هذه الساعة كاذب اذا لم يتكلم في الساعة
المذكورة سوى هذا الكلام فرد صدقه مستلزم لكذبه وبالعكس فلا يكون صادقا ولا كاذبا
اجيب بانا لا نم ان هذا الكلام لو كان كاذبا يلزم ان يكون بعض افراد كلامه في هذه الساعة صادقا
وهذا لان صدق هذه القضية عبارة عن ثبوت الكذب على كل فرد من افراد كلامه الموجود في
هذه الساعة فيكون صدقه باجتماع صدقه وكذبه فيكون كذبه بانتفا هذا المجموع ولا يلزم من
انتفا هذا المجموع صدق بعض كلامه في هذه الساعة لجواز ان يكون التفاوت لكذب الكل وفيه بحث
لانه اذا كان انتفا مجموع الصدق والكذب بكذب كل فرد من افراد كلامه الموجود في هذه الساعة
فلا محالة يكون الحكم بكذب كل فرد منها صادقا ويلزم منه ان يكون قوله كل كلامي في هذه الساعة
كاذب صادق فلا يستقيم منع صدقه ومنها ما في شرح القسطاس من وجهين احدهما ان نفيه وهو
انا نختار انه كاذب قوله يصدق ح بعض افراد كلامه صادق قلنا لا نم بل يستلزم بعض افراد كلامه
ليس بكاذب وتكون هذا البعض هو البعض المعدوم فيصدق على ذلك البعض انه ليس بكاذب ولا
يصدق انه صادق لانتفائه وهذا ليس شي لابتنايه على كون المعدوم كلاما وليس الثاني مما
ارتضاه وهو ان المخبر عنه انما يتعين بارادة المخبر فان اراد بقوله كل كلامي غير هذا الكلام
فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب وان اراده هذا الكلام وغيره فكانه تكلم بهذا الكلام وقال
ثانيا كاذب فان اراد دخول هذا الكلام في هذا الحكم يكون المحمول وهو كاذب مخبرا به وايضا يكون المخبر به
بهذا الكلام مخبرا عنه فقد جمع في هذا الكلام خبرين كل منهما متعلق بالاخر وفيه بحث اما اولا فلان المخبر عنه يتعين
بالعنوان لا بالارادة المخبر انما هو فرد العنوان في نفس الامر فيمتنع الاخبار عنه ولا يتوقف ذلك على الارادة

المخبر مثلا والاول اذا قيل كل شي كذا يشمل هذا الحكم على كل ما هو فرد في نفس الامر ولا يختص بما يريد المخبر دخوله
في الحكم واما ثانيا فلان ما ذكره المجيب من ان هناك خبرين خلاف الفساد وعلى تقدير تسليمه لا ينحسم به مادة الاشكال
ومنها ما نقل ابن المطهر الحلي عن بعض المحققين من ان الصدق والكذب انما يوجدان في كل خبر غاير المخبر عنه حتى
يتحقق المطابقة وعدمها واما اذا اتحدا لم يتصور مطابقة وعدمها بمعنى الملكة بل بمعنى السلب فاذن ذلك
الخبر يصدق عليه انه ليس بصادق ولا كاذب ولا يلزم من سلب احدهما ثبوت الاخر فالغلط من باب اعتبار العرضي
محل الذاتي واقول للعلو ان الغلط من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات انتهى كلامه وفيه بحث اذ المطابقة
المعتبرة مع المخبر عنه لا توجب ان يكون المخبر عنه غير الخبر وذلك لانها عبارة عن تحقق ما يدل عليه الخبر من اتحاد او
تغاير بين الطرفين في نفس الامر سواء كان الخبر نفس المخبر عنه كالمغالطة التي فيها الكلام او داخلا فيه
كقولك كل خبر مركب او خارجا عنه ومنها ما نقل عن العلامة الشريف الجرجاني انه قال لا ارتياب ان
الاشارة الى الشي لا يمكن ان يدخل في الاشارة بعينها فلا يكون هذا من افراد نفسه وبذلك ينحل الشبهة
وفيه بحث لانه ان اراد بقوله فلا يكون هذا من افراد نفسه ان هذا الخبر لا يكون من افراد نفس هذا الخبر
فمسلم لكن ليس الحكم على افراد هذا الخبر حتى اذا لم يكن هذا الخبر من افراد نفسه لم يدخل في الحكم وان اراد انه
ليس من افراد موضوعه في صورة الانحصار فرد موضوعه فيه ولا يلزم من ذلك ان تدخل الاشارة في نفس الاشارة
اذ لا بحث على الحاكم بالخبر ان يشير الى فرد موضوعه فانه يحكم على العنوان حكما يسري منه الى فرد الموضوع
من غير ان يكون له شعور بذلك الفرد كما حقق في موضعه ومنها ما كتب بكونه في جواب الكاتبي حين كتب اليه
الاستفسار عن هذا الاشكال اقول لا نم انه اما ان يكون كلامه في هذه الساعة كاذبا او صادقا والحصر
فان قيل هذا خبر وكل خبر لا يخلو عنهما وذلك بمنار التركيب الخبري عن باقي التراكيب قلنا لا نم ان انشاء نعني
غير ذلك بل لانه يحتمل ان يحكم عليه بانه صادق او كاذب والحكم بذلك لا ينافي ان لا يكون صادقا ولا كاذبا
وليس من شرط الحكم المذكور ان يكون صادقا او كاذبا فالحاصل ان احتمال الحكم بانه صادق او كاذب
لا ينافي ان لا يكون في نفسه احدهما هذا ما سنح لي واسال ان ينظر فيه مولانا حرسه الله تعالى وفيه بحث
اذ ما ذكر في بيان خلو هذا الخبر يجري في ساير الاخبار بان يقال احتمال الحكم بانه صادق او كاذب
لا ينافي ان لا يكون في نفسه احدهما ولو اقتضى ذلك ان لا يكون هذا الخبر صادقا ولا كاذبا لاقتضى ان لا
يكون شي من الاخبار صادقا ولا كاذبا لاشتراك الكل في ذلك وايضا لو استدل بعدم خلو الخبر عن

في الخبر

الصدق

الصدق والكذب بما ذكره المجيب يرد عليه ما اورده وللمستدل ان يستدل عليه بان طرفي هذا الخبر
الموجود المحقق امران معقولان حكم بالاتحاد بينهما فان تحقق بينهما الاتحاد في نفس الامر كان الكلام صادقا
والا كان كاذبا ولا يمكن الخلو عن الاتحاد وعدمه فانهما نقيضان وح لا يتمشى الجواب المذكور ومنها ما
اختاره بعض الناس من ان ما ذكرنا هذا من ان قول القايل كلامي اليوم كاذب انما يكون صادقا
او كاذبا لو كان خبرا وليس كذلك اذ ليس في كلامي اشارة الى فرد هذا المفهوم ولم يحصل له ملاحظة فرد
اذ لا فرد له سوى كلامي كاذب ولا يمكن ان يحصل القايل بقوله كلامي اشارة اليه وان لم يلاحظه
كما لا يمكن ان تقول هذا الكلام واراد الاشارة الى نفس هذا الكلام وفيه بحث اما اولا فلان كون الكلام
خبرا لا يتوقف على ان يكون في موضوعه اشارة الى الفرد بل قد يكون موضوعه مما لا فرد له اصلا
كقولك اللاشي كذا او قد يكون له فرد ولم يكن اليه اشارة كالقضايا الطبيعية التي يكون لموضوعاتها
افراد واما ثانيا فلان معنى جعل العنوان آلة لملاحظة افراده ان الحكم على العنوان نفسه حكما
يتعدى الى افراده بواسطة انطباقه عليها بحسب نفس الامر حتى يكون المدرك بالذات هو العنوان
فقط كما حقق في موضعه الا ان لحظ خصوصية الفرد حين ملاحظة العنوان حتى يكون مدركان بالذات فلا يحتاج الحاكم الى ان يلحظ خصوصية الفرد من العنوان حتى قيل انه لا
يقدر على ذلك واما ثالثا فلانا نعلم بالضرورة انا نقدر ان نخبر عن اي لفظ شينا بانه كاذب سواء كان
مهملا او مستعملا كان لمعناه فرد او لم يكن واستثنيا كلام القايل في ذلك الحكم من ساير الالفاظ تحكم
ط وما ذكر في بيانه غير مسموع قيل فقد قرر الحق الوجه الذي الجدم اورد عليه ما لا ترد على ذلك الجواب
اصلا وتقريره على وجه ان حقيقة الخبر هو الحكاية عن النسبة الخارجية اما على الوجه الموافق
وح يكون صادقا واما على الوجه المخالف وح يكون كاذبا بحيث ينبغي الحكاية عن النسبة الخارجية لا تحقق
الخبر وقول القايل كلامي اليوم كاذب اذا جعلت اشارة الى نفس ذلك الكلام لا يكون الا النسبة الذهنية التي هي مدلوله
حكاية عن نسبة خارجية اصلا ولم يشر بها الى خارج بالمطابقة ولا يكون خبرا حقيقة الا بوجه
ان قيل لو قال كلامي هذا صادق مشيرا الى نفس ذلك الكلام علم لم يكن خبرا بل ربما نسبه العقلا الى ما
يكرهه هذا نوع كلام المجيب وابن هذا مما ذكره اذ حاصل هذا التقرير مع كون هذا الكلام على هذا الوجه خبرا

لا منا كونه حكاية عن النسبة الخارجية لا انه ليس كلامي اشارة الى فرده وفيه بحث اذ لم ان حقيقة الخبر هي الحكاية عن النسبة الخارجية اذ قد عرفت ان ليس شرطا في الجملة الموجبة الصادقة نسبة في نفس الامر لانحادهما هناك ولو سلم ان حقيقة الحكاية عن النسبة الخارجية فلا نسلم ان الخبر طرفين احدهما قوله كلامي والثاني كاذب فلم لا يجوز ان يحكي عن النسبة بينهما قوله كلامي اليوم كاذب اذا حصل الاشارة الى نفس هذا الكلام لا يكون تلك النسبة الذهنية التي هي مدلوله حكاية عن نسبة خارجية اقول ان اراد بحصول الاشارة الى نفس ذلك الكلام ان يحمل كلامي وهو العنوان اشارة اليه فحاصل الكلام يرجع الى الوجه الذي قرره المجيب ويرد عليه جميع ما اورده وان اراد ان يحمل جميع قوله كلامي كاذب اشارة الى نفس ذلك الكلام الذي هو فرد موضوعه فانما يلزم ذلك لو وجب ان يكون جميع القضية اشارة الى فرد موضوعها وفساد ذلك اجلى من ان يخفى وان اراد معنى اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله ولما لا يلزم في الخبر ان يشير الى فرد موضوعه اصلا فحينئذ على مثال قوله كلامي هذا صادق يكون خارجا عن قانون الكشف هذا ما وصل لنا في حل هذا الاشكال ولا يصفو شي منها عن شوب الاختلال وانا اقول وبالله التوفيق وهو يهدي الى سواء الطريق اعلم ان كلا واحد من الصدق والكذب يستدعي تحقق خبر يوصف به فاذا تحقق ذلك الخبر صح الوصف باحدهما والا فلا مثلا اذا تكلم زيد بخبر صح ان نقول كذا زيد صادق او كاذب وان لم يتكلم به لا يصح وصف قوله بالصدق ولا بالكذب هذا اذا اعتبر الصدق والكذب مرة واحدة اما اذا اعتبر مرتين بان يقال قول زيد صادق كاذب او صادق او يقال قول زيد كاذب صادق او كاذب فلا يكفي في صحته خبر واحد بل يستدعي تحقق خبرين احدهما الاخبار عن شي والثاني الحكم على ذلك الخبر بانه صادق او كاذب مثلا اذا اخبر زيد عن حدوث العالم ثم حكم بان هذا الخبر صادق يصح ان يقال كلام زيد صادق او كاذب صادق واذا اخبر عنه ولم يحكم على ذلك الخبر بالصدق لم يصح ان يقال كلام زيد صادق كاذب او صادق لان كلام زيد صادق ح مفقود فكيف يصح وصفه بالصدق او الكذب وكذا اذا لم يخبر وحكم بانه خبري صادق لم يصح وصفه بالصدق او الكذب لفقدان قوله خبري صادق بانتفاء الخبر الذي حكم عليه بالصدق فلاح انه اذا تكلم بخبر واحد لا يصح ان يقال ان قول زيد صادق كاذب او صادق لفقدان الموصوف الصالح للاتصاف بالصدق والكذب المكرر بالوجه المزبور

وما هو

وما نحن فيه من هذا القبيل حيث لم يتحقق هناك الا خبر واحد واعتبر الكذب مرتين اما انه لم يتحقق هناك الا خبر واحد فلان الغرض انه لم يتكلم في الساعة المذكورة الا خبر واحد وهو كل كلامي في هذه الساعة كاذب واما انه اعتبر الكذب واما انه اعتبر الكذب مرتين فلان المحكوم عليه في الخبر المذكور هو قوله كلامي في هذه الساعة والحكم يسري الى ما هو فرده في نفس الامر وفرده منحصر في قوله كلامي في هذه الساعة كاذب لما وصل الحكم بالكذب اليه هو كلامي كاذب فكانه قال كلامي كاذب كاذب ولست اقول ان الحاكم يلاحظ حال الحكم ان كلامه هذا القول المخصوص ويقول انه يحكم حكما ويصل ويسري الى هذا القول ويكون صدقه بثبوت المحمول لهذا القول وكذبه بعدم ثبوته له ولما ظهر ان الكذب معتبر في القول المخصوص مرتين وان اعتباره مرتين يستدعي خبرين ليصح الوصف بالصدق او الكذب وانه لم يتحقق هناك الا خبر واحد لاح لك انه لا يصح وصف هذا القول بالصدق ولا بالكذب لان وصفه بالصدق متضمن لان يكون هناك امر يوصف بالصدق والكذب معا ووصفه بالكذب متضمن لان يكون هناك امر الى موصوف بالكذب وكان وزانه وزان قولك كلام زيد كاذب صادق او كاذب اذا لم يحك زيد الا خبر واحد فتامل قوله ولا كذلك علم الواجب قيل ان اراد ان علم الواجب يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة بل بمعنى اخر اتجه عليه انهم فسروا الصدق بالمطابقة وان اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب ورد عليه انه خلاف العرف العام والخاص الا ان يحمل على ما يفهم من كلام جيلارسطا طاليس من ان علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه هو الواقع لا المطابق للواقع وان اراد انه عين نفس الامر اتجه عليه بعد الاغماض عما في تعريف الصدق كما اشرنا اليه انه بخلاف ما وضع من ان نفس الامر هو العقل الفعال اذ يكون الواجب والمبادي العالية باسرها نفس الامر قوله لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده قيل لان مقصوده ان العقل يتصور كليا وقد جعل التقسيم والحكم دليلا على ذلك ولا تعلق لهذا الغرض بصدق الحكم وكذبه وفيه بحث اذ الظاهر ان المراد مقصود صاحب القيل وليس مقصوده ان كلا من المتمايزين ذو هوية ثابتة في الذهن حتى يكون كذب الحكم غير قادح في مقصوده بل مقصوده كما صرح به ان كلا واحد منهما ذو هوية في الخارج وكذب الحكم قادح في ذلك قوله لا يبقى لهذا السؤال

وفيه بحث

وجه ورود ما بين هو انه يجوز ان يكون امر ما في الذهن ذا هوية باعتبار وبلا هوية باعتبار وذلك على ما ذهب اليه الشارح في المقيس عليه بان يكون له هوية ذهنية وبملاحظة العقل بعنوان بلا هوية له اما جواز ذلك في الخارج فلم يتبين بعد ولا يخفى ما ذكر في الذهن هناك فوجه ورود السؤال يكون ظاهرا قيل هذا منع غير موجه لان كلام المص في كون الشي ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية باعتبار اخر في قوة المنع كما يفصح عنه قول الشارح في حل عبارة المتن ولو سلم مما فرض له هوية الخ فما ترى بين المعترض ان الشي الخارجي يجوز ان يكون ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية باعتبار اخر لا يتم كلامه وفيه بحث اذ كلام المص غير مسلم الجواز ان لا يكون منعا بل يكون تنبيها على الفرق بين الصورتين وعلى تقدير كونه منعا فانه انما يكون غير موجه لو كان قول المص في قوة المنع ولا يفوت ذلك من له خبرة باساليب الكلام وحل الشارح مشعر بان قول المص وانما هو الاستناد الهوية لكل من المتمايزين يكون في قوة المنع لان كون الشي ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية باعتبار يكون في قوته قوله واما ثالثا فلان المتمايزين الخ قيل لك ان تقول المتمايزان هما مفهوم الثابت في الذهن وغير الثابت في الذهن واللازم من مطابقة الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين في الخارج اللذين ليسا بثابتين في الخارج وقول هذا القائل فيكون ما ليس ثابت في الخارج ثابتا في الخارج فيه المراد به نفس المفهومين اللذين هما غير ثابتين في الخارج وهذا على ما ذهب اليه القائل او سعة الشارح من نفي الطبايع الكلية في الخارج ظاهر جدا وقد يتوهم في توجيه ان هذه القسمة لما كانت مستغرقة لجميع المفهومات ما كان ما ليس ثابت في الخارج داخلا في القسمين او احدهما فيلزم ثبوته في الخارج وهو توهم فاسد اذ لا يلزم من وجود المفهوم وجود جميع افراده وفيه بحث لانه ان اراد ان هذين المفهومين غير ثابتين في الخارج موصوفا بصفة الكلية لكن لا يلزم من هذا ان لا يكونا موجودين في الخارج لجواز ان يكونا موجودين فيه غير موصوف بالكلية كالانسان والفرس وان اراد انهما غير موجودين فيه مطلقا فيمنع لا بد لذلك من دليل قوله وحقيقتها ادراك ان النسبة واقعة الخ قيل الاولى ان يقال اذعان وقوع النسبة او لا وقوعها ليلا يدخل فيه الشك والوهم بل التخييل ايضا فان التصديق ادراك خاص مغاير للتصور بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما يشهد به من له وجدان صحيح وهذا النوع من الادراك لا يتعلق الا بمعلوم خاص هو

ان النسبة

ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف التصور فانه امر لا حجر فيه يتعلق بكل شي حتى يتعلق بالتصديق وفيه بحث اذ مبني ما ذكره على ان يكون الاذعان معنى اخص من ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو غير مرادي اذ الايقان ان الشاك يدعي الايقان انه مدرك لان النسبة واقعة او لا بل غير واقعة بل الظاهر ان المفهوم من الاذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها ومن ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة معنى واحد غير متناول للشك والوهم بخلاف ادراك وقوع النسبة اعم من هذا المعنى لان ادراك ان النسبة واقعة ثم ان كون حقيقة التصديق الحكم عبارة عن ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة انما يستقيم لو كان الحكم في القضية بان النسبة واقعة او ليست بواقعة وليس كذلك بل مر من ان النسبة معنى حرفي بين طرفيها لا يمكن ان يلتفت اليها ما دام كذلك فلا يصح ان يتعلق بها الاذعان بالذات بل الاذعان متعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما قوله فلا يكون مفيدا حمل الشي على نفسه غير مفيد اذا اخذت القضية مطلقة او ممكنة وكان المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالعنوان هو الفعل او اخذت ممكنة وكان المعتبر هو الامكان اما اذا اخذت دائمة فهو مفيد قطعا اذ لا يلزم من الاتصاف بالفعل او بالامكان الاتصاف دائما ومن ثم يصدق كل انسان انسان ولا يصدق كل كاتب كاتب دائما وقس على القضايا المذكورة سائر العقود الشارح والا يكون حمل الشي على نفسه فلا يكون مفيدا الا انه لا يصح على اطلاقه قيل في الصورة الاولى نظر فانا لا نم ان حمل امكان الوجود على ما هو موجود بالفعل غير مفيد بل قد يحتاج اليه في بعض المباحث كما يظهر من التصفح وفيه بحث اما اولا فلان الصورة الاولى هي ان توجد القضية مطلقة او ممكنة ويكون المعتبر في العنوان هو الفعل وليس الامكان فيها محمولا موجهة في المثال الثاني واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الامكان محمولا كما اذا قلنا الكاتب اي بالفعل ممكن ان يكتب كان ذلك غير مفيد اذ من المعلوم للمخاطب ان الكاتب بالفعل ممكن ان يكتب اما الاحتياج اليه في بعض المباحث فلا يقتضي ان يكون مجهولا للمخاطب المستفيد من الكلام ثم قال الصادق في هذه المادة كل انسان انسان ما دام موجودا لا كل انسان انسان دائما مطلقا اذ الوجود لما لم يكن اما لا يكون له ثبوت شي دائما والمعدوم مسلوب عن نفسه دائما لما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع ولذلك فسر المنطقيون الدائمة المطلقة بما حكم فيه بدوام ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه مطلقا من غير تقييد فانها لا تصدق الا في الواجب تعالى وصفاته الذاتية

الدائمة الازلية المعتبرة بدوام ثبوت الموضوع ... موجودا والصادق ههنا هو الدائمة بدوام الذات ١٧

فان الوجود لما كان هناك عين الذات لم يحتج الى اشتراط وجود الموضوع في صدق الدائمة ثم ليس
ابين ان المراد من قولهم حمل الشيء على نفسه غير مفيد لا يشمل ما ذكر من الصور اذ لا يشتبه الحال على
من له ادنى فطانة فان قوله كل كاتب كاتب دائما في قوة حمل الكاتب دائما على الكاتب بالفعل
فلا اتحاد بين الموضوع والمحمول هنا الا عند رد وفيه بحث اما اولا فلان المراد بالدوام هو الدوام
الذاتي ولا احتاج الى التفسير بقوله ما دام موجودا لان اعتبار الذات معرى عن هذا القيد لفقدان
الذات حال العدم ولا دلالة للكلام على انه اراد الدوام الازلي وكانه حسبان اطلاق الدوام محمول
عليه وليس كذلك فان تمثيل العامة الدائمة الموجبة كل انسان حيوان دائما والسالبة بقولهم لا شيء من
الانسان بحجر دائما الذي صدق هذا يستلزم لصدق ذلك شايع في كتبهم دائر في السنتهم واما ثانيا
فلانه ان اراد بقوله كل كاتب كاتب دائما في قوة حمل الكاتب دائما ان صدق هذا يستلزم لصدق ذلك
فهو مسلم ولا ينافي ذلك ان يكون محمول الاول مطلقا دون الثاني وان اراد ان المحمول مقيد بالجهة
والجهة جزء منه فلا يكون مطلقا فهو ممنوع ومخالف لما اجمع عليه القوم كما لا يخفى **قوله** لا يكون
هناك حمل حقيقي قيل لا يكون هناك حمل اصلا اذ لا تعقل النسبة الا بين الشيئين بالبديهة وتكرار
ادراك شيء واحد ذاتا او اعتبارا لا يمكن وتفصيله ان الشيء الواحد كذلك لا يمكن ان يتعلق به ادراكان
من نفس واحدة في زمان واحد فان حصول صورتين متماثلتين من امر واحد في نفس واحدة ممتنع
بالضرورة الوجدانية فلا بد ان تزول احدى الصورتين عن النفس حتى تحصل اخرى وح لا يكون
الا ادراك واحد متعلقا بمعلوم واحد فكيف يتصور النسبة مع انتفاء المتعدد في الادراك والمدرك
فان الادراك السابق بالذات لا مدخل له في صحة تصور النسبة قطعا ولو جاز تصور النسبة بسبب الصورة
الزائلة لجاز الحكم على الامور المنسية والمذهول عنها ولو كفى الصورة الواحدة الحاضرة لوقع
التصديق لا بالتصورات الثلث بل بالتصورين فقط احدهما تصور واحد هو بعينه تصور الموضوع
والمحمول والثاني تصور النسبة ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا تعدد عند في المفهوم
بل في الادراك فقط على ان بعض من توهم ذلك قائل بان القضية التي محمولها الوجود لا تحتاج الى
الرابطة فيلزم عليه انه اذا حمل مفهوم الموجود على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا
تعلق به ادراكان اذ مفهوم الموضوع والمحمول عنده واحد ومعنى الرابطة لا احتاج اليه ههنا فحصر

القضية البسيطة فلا يصح تفسيرها بما القول الذي غرد كثير من المفاسد والطوال القطرة
السليمة تكفي مؤنته هذا البحث اذ من البين ان النسبة تعتبر بين المفهومين فاذا انتفى
تعددهما فكيف يتصور النسبة ولا يخفى ان قال انه يتصور تكرر المدرك بهذا هو المدرك بذاك
فقد رجع الى التغاير بين المدركين وفيه بحث اذ التغاير الاعتباري يجب ان يكون بتكرار
ادراك شيء واحد حتى اذا انتفى تكرار ادراكه انتفى التغاير الاعتباري لجواز ان يحصل التغاير
التغاير الاعتباري بتكرار الالتفات الى شيء واحد وجواز ذلك مما لا شبهة فيه كما في التأكيد
اللفظي ثم لا خفاء في صدق قولك زيد زيد والتغاير هناك لا يكون الا بتكرار الالتفات وكذا
قولك الانسان انسان على ما هو الحق من ان الحكم على العنوان بالذات لا على الافراد فالتغاير
بتكرار الالتفات يكفي في النسبة والتوقف النسبة على تكرار الصورة كما حسبه والصورة لو
من حيث انها مقترنة بالتغاير تكون تصورين فان الالتفات احص من التصور وتعدد الحاضر
يستلزم تعدد العام ولما لزم في التصديق الالتفات الى المحكوم عليه والالتفات اخر الى المحكوم به
ولم يراد ادراك النسبة بينهما لا جرم كان محتاجا الى ثلث تصورات واما الرابطة التي ذهب
البعض الى ان الهلية البسيطة غير محتاج اليها هو الوجود او العدم المعتبر بين الموضوع والمحمول
في الهلية المركبة فقط لا النسبة الحكمية المسماة بنسبة بين بين فانها معتبرة في جميع القضايا
كما مر تفصيله في الحواشي السابقة فلم يلزم من انتفائها انتفاء النسبة الحكمية ولا يلزم انحصار
اجزاء القضية في شيء واحد **قوله** ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا وفيه
بحث اما في الاول فلان التغاير بحسب المفهوم غير واجب في صحة الحمل اما اولا فلان حمل الشيء على
نفسه ضروري وما قيل عليه من انه غير جائز سواء كان بالايجاب او بالسلب لامتناع تعقل النسبة
هناك فقد عرفت اندفاعه واما ثانيا فلان حمل الجزئي الحقيقي على نفسه جائز كما صرح
به الشيخ في مواضع من كتاب الشفا والمفهوم منه نفس ذاته واما في الثاني فلانه لو كان الحكم
باتحاد الذاتين اعني ما صدق عليه على ما فسر به لم يصح ما اشتهر من المتأخرين من ان المراد
من الموضوع الافراد ومن المحمول المفهوم فان كليهما على هذا التفسير الحكم الحملي الايجابي هو
الحكم باتحاد المتغايرين بحسب الاعتبار والملاحظة سواء كانا متغايرين في المفهوم او لم يكونا

بان هذا ذاك في نفس الامر ثم الاتحاد المذكور قد يكون بحسب الوجود الخارجي كقولك الانسان حيوان
وقد يكون بحسب الوجود الذهني بالمعنى الذي عرفته كقولك العنقاء شيء وقد يكون بحسبهما
كقولك الكيفية شيء قيل من البين ان النسبة لا تعقل الا بين شيئين مدركين لا بين الشيء الواحد
المدرك بادراكين كما زعمه سابقا ولا خفاء ان مرادهم من قولهم حمل الشيء على نفسه ضروري حمل
الشيء الماخوذ باعتبار عليه ماخوذا باعتبار اخر والحكم باتحادهما في الذات للكون في الطرفين مثلا
في قولك السواد سواد قد اخذ السواد تارة مقيدا او بوصف وتارة مقيدا او بوصف اخر وغير
مقيد بوصف اصلا وحكم باتحاد هاتين السواد المطلق مثلا يكون للمعنى السواد الذي لاحظته
اولا هو السواد الذي لحظته ثانيا او السواد الذي لاحظته هو السواد ويكون الحكم باتحادهما في
الامر المكرر في الطرفين فان هذا الاتحاد ضروري اما لو اريد اتحادهما في الخارج فهو ليس بضروري
ضرورة ان صدق الموجبة الخارجية يقتضي وجود الموضوع فما لم يعلم ان السواد مثلا موجود في الخارج
لا نعلم ان السواد سواد في الخارج وكان حمل الوجود الخارجي مفيد وغير ضروري كذلك ما يتوقف
عليه اعني حمل السواد عليه بحسب الخارج مفيد وغير ضروري وفيه بحث لانه ان اراد النسبة
في قوله النسبة لا تعقل الا بين شيئين مدركين الاتحاد او ما يعم منه فلا نسلم انه لا يعقل الشيء الواحد
المدرك بادراكين لجواز ان نحكم بان السواد سواد وزيد زيد بلا تقييد ولا لاحظ صفة وما توهمه
من ان الحكم بان السواد الذي لاحظته اولا هو السواد الذي لاحظته ثانيا او السواد المطلق فقط
قطعا اذ كثيرا ما نحكم بان السواد سواد ولا يخطر بالبال التصديق ولا التقييد بان السواد ملحوظا
ولا تقييد اخر وهو ظاهر وان اراد بالنسبة مثل الابوة والاخوة فلم انه لا يعقل الا بين شيئين مدركين
لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل ثم قبل لا نم ان حمل الجزئي الحقيقي على ذاته بدون تغاير الموضوع
والمحمول جائز وكيف يدرك النسبة بين مدرك واحد مع انه لا بد اذ البين تقتضي اثنين والنسبة
المدركة تقتضي مدركين اثنين لا امرا واحدا مدركا بادراكين كما توهمه اذ لو كان الادراكان او
احدهما مدركا رجع الى تعدد المدرك وان لم يكونا ولا احدهما مدركا فلا يكون الا مدرك
واحد فلا يمكن تعقل النسبة اقول مراد الشيخ ما فصلناه انفا وفيه بحث لان النسبة التي تتعلق
به الادعان هي ثبوت احد طرفيها للاخر او وقوع الثبوت المذكور لا يستدعي ذلك مدركين وليس كذ

لما مر غير مرة فمنشأ الاشتباه عدم التميز بين الاتحاد والثبوت وتوهم ان الثبوت كما يستدعي امرين مختلفين
فالاتحاد كذلك وما فصل انفا من ان التقييد في احد الطرفين او كليهما مراد ومن البين انه ليس كذلك ثم
قيل مجيبا عما اورده المحشي على الشق الثاني ان ما ذكره الشارح تفسير لمطلق الحمل وما ذكره من ان المراد
بالموضوع هو الافراد انما هو في القضية المتعارفة فقط على انه ليس معنى قولهم المعتبر في جانب الموضوع
هو الافراد ان العقل يلاحظ تلك الافراد بل معناه ان العقل يلاحظ الموضوع بحيث يتعدى الحكم
منه اليها كما فصل في مظانه ومن البين ان ما ذكر من تفسير الحمل وانتصابه لا فرق بين الموضوع والمحمول
يرد عليه ما اورده على تفسير الشارح وفيه بحث اما اولا فلان الامر المعتبر في المطلق معتبر في ما ياوله
فكيف يعتبر به مطلق الحمل ما لا يكون معتبرا في الحمل المتعارف واما ثانيا فلانه لو كان الحمل عبارة عن الحكم
باتحاد الذاتين وهما ما صدقا عليه على ما فسره كان المراد بكل من الطرفين ما صدق هو عليه فكيف يصح
تاسيسا هنا بان المراد بالموضوع ايه مفهومه على ما يدل عليه قوله على انه ليس معنى قولهم المعتبر في
جانب المحمول هو الافراد الخ وما نسب الى المتأخرين من انهم لم يريدوا ان العقل يلاحظ الافراد حال الحكم
عليها فهو مخالف لما مر جوابه من ان الافراد ح معلوم بوجه ضعيف اجمالي والحكم عليها بالذات
نعم ما ذكر موافق لما ذهب اليه القدماء من ان الحكم على العنوان بالذات ويسري الى الافراد بالعرض والعجب
منه ليس بعجيب لان المحشي لما اختار ان الحكم على العنوان وانه ملتفت عن بهمنيار لم يكن عدم التفاوت
بين الطرفين محذورا عنده بخلاف الشارح فانه اختار مذهب المتأخرين وهم قائلون بالتفاوت
بينهما فيكون عدم التفاوت عنده محذورا **قوله** فيرد عليه قيل حمل العالي الكلي على الموصوف
ولذلك اعترض عليه بانه لا يمتنع اتحاد الكلي مع التغاير في المفهوم والوجود كالاتحاد حمل السواد على
الحركة وحمل الشارح على ما صدق هو عليه ليندفع ذلك ونحن نقول ما لم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق
المفهومين المتغايرين على شيء واحد فان معنى كون الشيء صادقا عليه هو كونه بحيث يصح الاتحاد
فتعود شبهة الحمل جذعا فانك اذا قلت ح وب متحدان فما صدق عليه كان هذا حكما على شيء واحد
بانه يصدق عليه ح وب معا فنقول السابق هذا الذات ان كان عين كل منهما لزم حمل الشيء
على نفسه او غيره لزم اتحاد الاثنين ولا يحسم مادة الشبهة الا بان يقال انهما متحدان في الوجود مختلفان
بالمفهوم كما سياتي تحقيقه وفيه بحث اذ انحسام مادة الشبهة لا يتوقف على اختلافهما بالمفهوم لجواز

ان يكونا متحدين بالمفهوم فالذات والوجود مختلفين بحسب الملاحظة والالتفات وهذا القدر
من التغاير يكفي في صحة الحكم بالاتحاد كما تشهد به الفطرة السليمة قال بعض الفضلاء الايقال
تفسير الحمل بهذا اعني المتغايران مفهوما متحدان ذاتا ليس بعام للحملات الشامل للقضية الطبيعية
والشخصية اذ لم يحكم فيهما على ما صدق عليه الموضوع فلا يتصور فيهما الاتحاد في الذات
بذلك المعنى اما الاولى فظ واما الثانية فلان موضوع الشخصية جزئي حقيقي فلا يتصور صدقه على
شي فلا يكون له ماصدق عليه فلا يتصور الاتحاد في الذات لانا نقول لا باس بذلك
اذ الغرض تفسير الحمل المعتبر في العلوم ولا شك ان الحمل الذي في القضية الطبيعية والشخصية ليس معتبرا
في العلوم وفيه بحث اذ الحصر الاتي في المحولية والصدق عند القدما وشرذمة من المتاخرين حال العموم
في ذلك واعتمدوا في بيان ذلك على ما لا يصلح للتعويل عليه ومما يدل على جواز حمله ان الحمل كما عرف
هو الحكم باتحاد الطرفين ولا شك ان الاتحاد من الجانبين فاذا اتحد زيد مع الانسان وصدق زيد
انسان فلا محالة يكون الانسان ايضا متحدا مع زيد وصدق بعض الانسان زيد قوله اذ
لا اتحاد هناك في الوجود قيل لا نم انه لا اتحاد هنا في الوجود اصلا فان الاعمى مثلا موجود بوجود
ما يوجد زيد فانه اذا وجد زيد فقد وجد الانسان والحيوان وساير ذاتياته من حيث انها
عينه من حيث الذات وقد وجد الاعمى وغيره من العوارض الصادقة عليه باعتبار انه
تلك الامور بالعرض التي تتحد معه في الوجود وان لم يكن اياها من حيث ذاته فلذلك يحب وجوده
الى تلك الامور بالعرض التي تتحد معه في الوجود بمعنى انه موجود بوجوده بالعرض ومصداق ذلك
في مثل الاعمى كونها منتزعة منه وفي مثل الاسود قيام السواد به ولو لم يكن بينهما اتحاد لم
ما لم يصح الحكم بكون الاعمى في الدار مثلا اذا كان فيها زيد ولم يسري الحكم على الاعمى لا افراده
وتفصيله ان معنى الهوهو مقول بالتشكيك كالوحدة كما سيصرح به المص فيكون زيد هو الا
اولى من كونه اعمى فان الاول اتحاد بالذات والثاني بالعرض كما ان في الشي والواحد
بالعرض هو ان يقال في شي يقارن شيا انه هو الاخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي
كما يقال ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا
الطبيب هو وابن عبد الله واحد او عرضان كان شي واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في

محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد في البياض وعرضان لحمل عليهما عرض واحد انتهى
كلامه ونقول ايضا ان الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة
الصرفة لم يتحقق او الكثرة الصرفة لم يصدق ولما كان الوحدة على انحاء شتى كالنوعية والجنسية
فلذلك الحمل حتى تجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة الا ان اشهر افرادها هو الحكم
بالاتحاد في الوجود فلذلك قد يخص التحقيق به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود فانه المتعارف
المشهور اذ لا يتعارف في المتوافقين زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوع ثم الاتحاد في الوجود د
اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجود او يكون
الموجود احدهما والاخر موجودا بالعرض بالمعنى الذي اشير اليه كما في حمل الاعتباريات عليه
فلا حاجة في تحقيق معنى الحمل الى ما قيل ان الحمل في العرضيات بمعنى الاتحاد في الوجود ثم
غيره بمعنى الاتصاف كيف ومعنى قولك زيد اعمى هو من غير ملاحظة الاتصاف فيه الا ق
بل معنى مطلق الحمل مطلق الاتحاد وهو في الوجود اعم من ان يكون بالذات او بالعرض فاذا قيل
بلا حاجب فان اريد مطلق الاتحاد صدق باي نحو من انحاء الوحدة لوجد بينهما وان اريد المعنى
الاخص مطلقا صدق بكونهما متحدين في الوجود سواء اتحدا فيه بالذات او بالعرض وان اريد
الاتحاد بالذات لم يصدق الا ان يكون احدهما ذاتا او ذاتيا للاخر او بالنحو العرضي لم يصدق
الا ان يكون احدهما عرضيا للاخر وربما يصدق الحمل باحد الاعتبارين وكذا الاخر مثلا
الجزئي جزئي صادق بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني والمعلوم معلوم ضرورة صادق
بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني فان كون المعلوم معلوما بهذا الاعتبار ممكن غير ضروري
فان مصداقه اتصافه بالمعلومية وهو غير ضروري وفيه بحث اذ حاصل ما ذكر ان الاتحاد قد يكون
في الذات والوجود كما في حمل الذاتيات وقد يكون في الوجود دون الذات كما في حمل الاعتباريات الاكثر
وما كان متحدا مع الشي في الوجود دون الذات كان عينه بالعرض والحمل معنى عام يجري في جميع
اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة واشهر افراده هو الحكم باتحاد الوجود فلذلك خص التحقيق به
وفسر الحمل بالاتحاد في الوجود وهو غير مستقيم اما اولا فلان اتحاد الوجود بدون اتحاد الذات
المعروضة له غير معقول بنا على ان الوجود معنى واحد يتكثر بتكثر الموضوعات كما صرح به المص

وجود زيد يمتاز عن وجود عمرو بالاضافة اليهما لان وجود كل منهما متعين في نفسه مع قطع
النظر عن الاضافة حتى يصح ان يقال هذا الوجود الموجود واحد وذاك الموجود متعدد
واذا كان تكثر الوجود بتكثر موضوعه لا يكون وجود واحد لذاتين فوجودهما لا يكون لكل اذا
وجود اخر فاذا لم يكن الاعمى متحدا مع زيد في الذات كما حسبه لم يكن وجود زيد وجوده
اصلا وعلى تقدير ان يكون لذاتين وجود واحد فغاية ما لزم من ذلك صحة حمل وجود احدهما
على وجود الاخر بان يقال وجود هذا وجود ذاك او يقال هذا ذاك في الوجود فان مورد
كلام الشارح هو الحكم باتحاد وجودهما ولا يصح بذلك حمل احدهما على ذات الاخر لانتفا ذات م
الاتحاد بينهما ولا حمل مفهومه على مفهوم الاخر لانتفا الاتحاد بينهما ثم الا نرى ان الانسان لا نسان
والفرس لما كانا متحدين في الجنس صح حمل جنس احدهما على جنس الاخر بان يقال جنس الانسان
جنس الفرس او يقال الانسان الفرس في الجنس ولا يصح بذلك حمل الانسان على الفرس واما
ثانيا فلان الحمل الايجابي معنى واحد هو الحكم باتحاد الطرفين سواء كانا وجودا او جنسا
او نوعا او مفهومين او ذاتا ومفهوما لما عرفته لكن كان معنى الحمل وهو هو في كل صورة
من تلك الصور امرا اخر غاية الامر انهم قد يعبرون عن اتحاد النوع مثلا بان زيدا عمرو في
النوع فيتوهم من ذلك انهم حكموا باتحاد زيد مع عمرو بمعنى اخر من معاني الحمل وليس كذلك
لانهم حكموا باتحاد نوعهما بهذه العبارة وهي بمعنى قولك نوع زيد نوع عمرو الا يرى
ان القوم جرد والحمل عن خصوصية المواد وعبروا عنه ب ج وبينوا معناه فلا يستقيم
ان معناه في كل صورة من الصور المذكورة امر اخر واذا عرفت ذلك ظهر لك انه لا يصح
تفسير الحمل بالاتحاد في الوجود على ما قرره قوله لا يكفي اتحادهما بحسب الذات فقد جوز الشارح
اتحاد ذات الطرفين اعني ما صدقا عليه مع كون احدهما موجودا في الخارج والاخر معدوما
فيه حيث صرح بجواز حمل الامور العقلية المعدومة في الخارج على الموجودات الخارجية وحكم
بان معنى الحمل هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا ولذلك نقول اذا جاز اتحاد الذاتين مع
كون احدهما موجودا والاخر معدوما فلم لا يجوز اذ التغاير في الوجود لا بد ان ينفي ذلك من
دليل قيل انما جوز الشارح اتحاد الطرفين في الذات مع كون احدهما موجودا في الخارج

والاخر معدوم وما اذا كان الاخر موجودا بالعرض كالاعمى فانه وان لم يكن موجودا بالذات
لاشتماله على العدم فهو موجود بوجود زيد بالعرض مثلا واللازم من ذلك ان يكونا
متغايرين في الوجود بحسب الذات لكنهما متحدان في الوجود بالعرض لصحة الحمل وبطلان
ذلك الا ترى ان الاسود موجود بالذات بوجود متاخر عن الثوب بالذات ضرورة ان وجود
الاسود متوقف على وجود الثوب بل قد يكون متاخرا عنه بالزمان فيتغايران قطعا في الوجود
بالذات مع انه يصح حمله على الثوب لان الاسود موجود بوجود الثوب بالعرض وفيه بحث
اما اولا فلان ما ادعاه من ان الشارح انما جوز ذلك في صورة يكون الاخر موجودا فيها بالعرض
غير مراد هو محال لما نص عليه الشارح من ان صدق الحكم هناك ليس بمطابقة الخارج لا
الاخر فيه ولو كان موجودا فيه بالعرض لم يكن معدوما في الخارج ويكون صدق الحكم بمطابقة
الخارج كما ذهب اليه هذا القائل واما ثانيا فلان الموجود بالعرض بالمعنى الذي حسبه غير
معقول وعلى فرض تحققه غير مجد في حمل مفهوم الاعمى على زيد مثلا كما مر انفا واما
ثالثا فلانه لا يلزم من تاخر وجود الاسود عن وجود الثوب تغاير وجوديهما لجواز ان
يكون ما هو وجود الثوب في اول الامر صار بعينه وجود الاسود في ثاني الحال كما ان ما
هو وجود الطفل في اول الامر يصير وجود الشاب في ثاني الحال ولا يلزم من ذلك تغاير وجود دهما
على ان الاسود لو كان له وجود بالذات مغاير لوجود زيد ويكون وجود زيد وجوده بالعرض
كان موجودا في الخارج بوجودين وذلك حال عن التحصيل قوله لا يتصور التغاير في المفهوم
مع الاتحاد في الوجود الذهني فيه بحث اذ قد عرفت ان للموضوع حال الوجود في الذهن الحاصل
مع امور في نفسه لا بحسب الاعتبار كالمثلث فانه هناك علم وموجود وشي الى غير ذلك ولا
يلزم من العلم بالمثلث ان يكون هذه الامور معلومة لا تصورا ولا تصديقا فاذا
تصور المثلث يكون مفهوم المثلث معلوما ويجوز ان يكون مفهوم العلم مثلا غير معلوم
واذا تصور مفهوم العلم صار الحال بالعكس فظهر ان ما حصل منها في الذهن بالذات
يكون معلوما لا ما حصل فيه بالعرض وتبين منه ان التغاير في المفهوم مع الاتحاد بحسب الوجود د
الذهني اذا كان حصول احدهما بالذات وحصول الاخر بالعرض جائز قطعا قوله تكون جهة

الاتحاد اعني الذات متحد مع مفهوم الموضوع هذا انما يعتبر في الذات وهو الفرد تعيين حتى
يكون مجرد المهية النوعية ويكون التعيين خارجا عنها اما اذا اعتبر التعيين فيه كما هو الظ فلا
يكون متحدا مع مفهوم الموضوع ولا مع مفهوم المحمول كما لا يخفى ولكان تفسير جهة الاتحاد بالموجود
بالذات الذي يتحد الموضوع مع المحمول بواسطة وجوده فان الموجود بالعرض متفرع على الموجود بالذات
فاذا قلت الكاتب ضاحك كان اتحادهما بواسطة ان في الوجود امر انسانا هو كاتب
وضاحك واذا قلت الانسان ضاحك او الضاحك انسان كان اتحادهما بواسطة ان هناك انسانا
هو ضاحك قيل تفسير جهة الاتحاد بالموجود بالذات لا يتناول ما اذا كان الطرفان موجودين بالذات
كالانسان والحيوان او ليس احدهما موجودا بالعرض على ما هو التحقيق من وجود الطبايع في الخارج
اذ المراد بالوجود بالعرض ما لا يكون موجودا في نفسه من حيث هو موجود بالعرض بل يكون له علاقة
اتحاد مع ما هو موجود في نفسه كالاسود فانه من حيث هو موجود لوجود زيد ليس موجودا
في نفسه بل له بهذا الاعتبار علاقة اتحاد معه من حيث عروضه له وليس المراد بالموجود
بالعرض ان يكون وجوده معلولا لغيره حتى يقال ان وجود الحيوان معلول لوجود الانسان وفيه
بحث لانما ادعاه من ان تفسير جهة الاتحاد بالموجود بالذات لا يتناول ما طرفاه مثل الانسان
والحيوان في حيز المنع فان الموجود بالذات في تفسير جهة الاتحاد هو ما يتحد الموضوع مع المحمول
بواسطة وجوده والانسان في المثال المضروب كذلك لا الحيوان اذ وجوده ليس علة لاتحاده
مع الانسان ثم الموجب له الى ان يكون امر غير موجود ويكون بينه وبين الموجود علاقة الاتحاد ومن
البين ان الاتحاد يقتضي ان يكون المتحدان امرا واحدا حيث اتحدا فكيف يتصور ان يكون احدهما
موجودا هناك دون الاخر واعجب منه حصر العروض علاقة الاتحاد ولو كان كذلك لكان الله
غير معروضه ومتحدا معه ثم قيل جهة الاتحاد قد يكون احدهما وحده كما في المثالين الاولين وقد
تستوي نسبتها الى الموضوع والمحمول كما في قولك زيد زيد فان الموضوع هو زيد ملحوظا بامر
والمحمول هو زيد اما ملحوظا بامر اخر او بدون اللحاظ وجهة اتحادهما هو زيد المكرر اعتباره
في الطرفين ولذلك يكون مثل هذا الحمل مفيدا كانك قلت زيد الذي ادركته الان هو زيد
وهو الذي ادركته امس معنى اتحادهما في زيد المكرر لا في خارج الذهن فانه قد لا يكون

هامش: له — دص — مخلو

ضروريا وهذا القسم الثالث هو الذي سمي حمل الشي على نفسه وقول الم وقد يكون
احدهما ابشر هذا القسم وفيه بحث اذ لو من المبين الجلي ان الخلط الذي اعتبره لا يلزم فيه
تعذر ان يحكم بان زيدا زيد بلا اعتبار قيد ووصف واشتباه ذلك على الاديب عجيب قوله
وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود اي انتفائه هذا الكلام صريح في ان المراد بالسلب هو الا
لا الحكم به وعلى هذا يكون تقرير الشك هو ان هو سلب الوجود عن الماهية اي انتفاء وجودها
لا يمكن ما لم تتميز تلك الماهية عن غيرها من المهيات والا لم يتعين تلك الماهية من بين سائر المهيات بالانتفاء
وكل متميز موجود فيلزم ان يكون الماهية في حال الانتفاء موجودا وما ذكر في معرض الجواب لا يدفعه
اذ حاصله ان الوجود يكون في زمان والانتفاء في زمان اخر وانما الامتناع كما لا يستدعي التميز في الخارج
لا يستدعي التميز في الذهن فلا وجه لقوله وان اراد التميز في الذهن فهو مسلم لكنه ليس بشرط لسلب
الوجود قالا ولى ان يحمل السلب على الحكم بالانتفاء كما هو الظاهر من عبارة متن الكتاب وتقرير الشك هكذا
الحكم بانتفاء المهية يستدعي تميزها فان المحكوم عليه لا بد ان يمتاز عن غيره وكل متميز موجود فيكون
ما اجاب الشارح غير ان يقال بدل قوله لكنه ليس شرطا لسلب الوجود وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود
اي انتفائه والثبوت في الذهن وان كان لازما للسلب وشرطا له لكنه ليس شرطا لمتعلقه وهو انتفاء
المهية حتى يلزم ان يكون الانتفاء في حال الوجود فيلا يلزم من كون المراد بالسلب في هذه العبارة
الانتفاء ان يكون السلب في العبارة السابقة ايضا كذلك فلا يلزم المحذور وفيه بحث اذ هذه العبارة
في جواب شك عبر عنه بالعبارة السابقة وقيل فيها سلب الوجود عن المهية مشروط بوجودها وذكر في
الجواب لكنه ليس شرطا لسلب الوجود فلو كان السلب في كل من العبارتين بمعنى اخر لم يكن الجواب مطابقا
للسؤال قوله فلنا ثم فان الوجود الى اخره قيل اذا ثبت ان ثبوت الشي للشي فرع ثبوت المثبت له كما هو
المشهور عند المتاخرين فثبوت الوجود للمهية يجب ان يكون متاخرا عن ثبوتها في نفسها فان لم يلزم محذور
الوجود الخارجي بناء على ما قيل من ان ثبوته للمهية في الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود الذهني
على الوجود الخارجي فلا مخلص عنه في الوجود الذهني والمطلق على ما سبق تفصيله وبعد التنزل
عن هذا المقام اذا لزم ان يكون للمهية قبل وجودها وجود سواء كان فيه محذور او لا فكيف يصح
قول الم ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها على ما وجهه الشارح

هامش: د — ة

وفيه بحث اذ ما ثبت وتقرر عليه راي القوم هو ان ثبوت شي لشي في نفس الامر فرع ومتاخر عن
وجود المثبت له وليس للوجود ثبوت في نفس الامر للماهية حتى يلزم هذا الثبوت عن وجودها بل العقل
يثبت الوجود لها في الاعتبار الذهني كما حققنا ولذلك قال الم واثبات الوجود للمهية لا يستدعي
وجودها اي اثبات العقل الوجود للماهية ولم يقل وثبوت الوجود للمهية بناء على ان ليس للوجود
ثبوت لها في الواقع قوله والحمل والوضع من المعقولات الثانية قيل لعل الم اراد ان قول
الموضوع والمحمول على افرادهما بالتشكيك اطلاقا للمبدا واراده للمشتق على سبيل المجاز
المشهور فان الاحمل اولى بالموضوعية والاعم بالمحمولية واما ان قول الحمل والوضع على افرادهما
بالتشكيك على ما صرح به الشارح خلاف الظ وفيه بحث اذ لا شبهة ان الشارح ايضا جرى على
المسامحة المشهورة واراد بالحمل كالموضوع والمحمول لظهور ان معنى الحمل الاختلاف بكون المحمول اعم
او اخص مثلا وانما يختلف بذلك المحمول فالمراد المذكور انما يرد عليه لو لم يجر على المسامحة
المشهورة كما جرى عليه الم قوله وهو ما يكون له وجود بنفسه قد فسر الشارح الموجود بالذات
والموجود بالعرض بما لا يرتضيه الم ثم اعترض عليه واخذ ما يعتبر مثله في المحاورات الا في العلوم
البرهانية وتفسيرهما كما يفهم من كلام القوم ان الموجود اذا اعتبر بذاته مع قطع النظر عما
غيره فاهو موجود بهذا الاعتبار يكون موجودا بالذات وما هو موجود لا بهذا الاعتبار بل باعتبار اخر
يكون موجودا بالعرض مثلا الموجود الذي هو زيد غير الانسان وغير الضاحك وغير الاعمى ايضا
لكنه اذا اخذ بذاته مع قطع النظر الى غيره يكون انسانا لا ضاحكا ولا اعمى فالانسان هناك
موجود بالذات والضاحك والاعمى موجودان بالعرض قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا الموجود
قد يكون بالذات كوجود الانسان انسانا وقد يكون موجودا بالعرض كوجود زيد ابيض قيل واقد فسر الشيخ
في مواضع من الشفا ما بالذات وما بالعرض تفسيرا يرجع الى ان الاول حقيقي والثاني مجازي
كالمتحرك بالذات فانه ما ينتقل من اينه او وضعه او كمه او كيفه حقيقة والمتحرك بالعرض ما انه
مما لا ينتقل من اينه بالحقيقة مثلا بل له علاقة مخصوصة مع ما ينتقل عنه كجالس السفينة فان
موضع منه للمتحرك بالعرض هو ما لم يتحقق في نفسه مفارقة اين اول او وضع اول او كم او كيف
هو مقارن لشي اخر مقارنة لازمة فاذا تبدل لذلك الشي حال نسب اليه كانه ثابت له وبالعرض ثم قال في جواب

هامش: تاخره — الوضع — عالماء

سوالمن قال لما كانت النفس يقال لها انها متحركة بالعرض في الاين والاين لها ههنا تسمى بالعرض
باسوداد البدن ان المحقق صاحبه اذا صح اطلاق ذلك على النفس بالعرض صح له اطلاق هذا وقال ان الاطلا
الكائن في الاين والوضع فاحكم بمثله في سائر المقولات فانه يقال ان الشي مثلا اسود بالعرض اذا كان
الموضوع للسواد ليس هو بل جسما اخر يقارنه او يخالطه او جسما هو عرض فيه او جسما هو هو بعينه
في الموضوع وليس هو هو بعينه في الاعتبار كقولنا ان البناء اسود فلان ليس موضوع سواد هو جوهر
مع البنائية عرض له لكان هذا الجوهر القابل للسواد وقد يقال الجوهر اذا كان ليس موضوعا
اولا للسواد بل موضوعه الاول شي فيه لا بجزئه وهو السطح فان السواد يعتقد ان محله
الاول هو السطح ولاجل السطح يوجد في الجسم هذا كلامه ومنه تعلم ان ما بالعرض مطلقا
هو مجازي فان كلاميه في قولة الهيات الشفا وقاطيغورياس الموجود بالذات مثل وجود الا
والموجود بالعرض مثل وجود زيد ابيض فان معناه ان وجود الانسان اذا قيس الى ذاته يكون
للذات واذا قيس لعوارضه وقيل ان الابيض مثلا موجود فوجوده يكون بالعرض لان وجوده
الانسان بعرضيته بالحقيقة وانما ينسب اليه بالمجاز وقد توهم المحشي ان الموجود بالذات والموجود
بالعرض كلاهما حقيقي ولذلك اعترض على الشارح ونسبه الى انه فسرهما بما لا يرتضيه الم والحق
عليك جلية الحال بعد الاحاطة بجوانب المقال وفيه بحث اما اولا فلان الامر رجوع ما ذكره الشيخ
الى المجازية والبحث عن الحقيقة والمجاز خارج عن نظرهم ولا نقيس المعاني التي يصح اطلاقه
عليها لفظ الحركة مثلا بالمجاز حتى تضبط وتبين حكمها ولعلم الحركة اليها ثم العبارات التي نقلها
لا يدل شي منها على ان ما بالعرض يكون مجازا اما الاول فلان المتحرك في الاين لا بد ان ينتقل
من اين الى اين اخر تدريجا والاين كما فصل في موضعه قسمان حقيقي وهو الاين الاول وغير حقيقي
والمتحرك بالعرض وان لم ينتقل من الاين الحقيقي لكنه ينتقل في الاين الغير الحقيقي ضرورة انه ينتقل
من بيت الى بيت ومن بلد الى بلد حقيقة وقس على ذلك المتحرك في الوضع الاول واما الثاني
فلانه لا يلزم من صدق قوله اذا صح اطلاق المتحرك بالعرض على النفس صح اطلاق الاسود بالعرض
عليهما ان يصح اطلاق شي منها عليها لا ان صدق الشرطية لا يستلزم امكان مقدمها وعلى تقدير
صحة اطلاقهما عليها من اين يعلم انه اراد النفس المجردة ولم لا يجوز ان يكون مراده النفس المنطبعة

هامش: السواد — الموضوع البنائية — وف — نسان انسانا

كتفسير القرس واما الثالث فلانه اشارة الى اقسام الواسطة في العروض ولطلاق لفظ العارض
على ذي الواسطة ايضا حقيقة فعلم ان السطح متعدد بمقدار مخصوص كذلك السواد الحال فيه متعدد
بذلك المقدار بالحقيقة وان كان السطح علة لتعدد السواد بهذا المقدار فلو قيل سواد هذا
الثوب مثلا ذراع في ذراع وبياضه شبر في شبر لم يكن هناك مجاز اصلا واما ثانيا فلانه
لا شبهة على احد ان وجود المعروض اذا قيس الى عارض لم يكن العارض موجودا به كان هذا
العارض بالقياس اليه معروضا كذلك بل وجود كل شيء اذا قيس الى شيء اخر من هذا القبيل وهو
ظاهر جدا ونعم ما قال لا يخفى عليك جلية الحال ثم الاحاطة بجوانب المقال قوله مفهوم اللا
انسان لما حمل بواسطة على موجود عيني كالفرس صار كانه هو هو اقول اللا صدق لفظ كان
فان اللاانسان لما كان محمولا مواطاة على الامر العيني والحمل كما عرفت هو الحكم باتحاد الطرفين
كان لا محالة متحدا مع الامر العيني ويكون موجودا في الخارج واشتماله على العدم ابدا في وجوده في
الخارج العرضي كما صرح به الشيخ في الشفاء نعم ذلك لا ينافي ان يكون له هيئة محصلة في نفسه موجودة في
الخارج قوله فما عبارة ان الالفاظ دالة عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة قال بعض الفضلا
هذا مبني على اختلاف القوم تعبير من مثبتي الصور وما فيها من قال ... بالصورة قال ان الالفاظ
تدل اولا على الصورة ثم تدل بواسطتها على الامر الخارجي وان الكتابة تدل عليه بواسطتين اللفظ
والصورة اذ الالفاظ لما كانت موضوعة للصور ودالة عليها بالوضع وكانت بين الصورة
والامر الخارجي علاقة طبيعية مقتضية لدلالتها عليه كانت دلالة الالفاظ على الامر الخارجي
بواسطة واحدة هي الصورة ودلالة الكتابة عليه بواسطتين ومن نفى الصور حذف الواسطة في دلالة
اللفظ وحذف التعدد في دلالة الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم
به العلم بشيء اخر وهذا المعنى لا يتحقق بين اللفظ والصورة اذ اللفظ ليس بحيث يلزم من سماعه
العلم بالصورة التي وضع لها على ما قالوا بل اللازم حصول الصورة وهو ليس مستلزما
للعلم بها اذ لابد في العلم الحضوري من التعدد وصفة الالتفات اليها ولا يلزم من حصول الشيء (في النفس)
الشيء الالتفات اليه ولذلك قالوا لم يلزم من العلم بالشيء العلم بذلك العلم وايضا لا يتحقق هذا المعنى
بين الصورة والامر الخارجي اذ معنى العلم بالامر الخارجي حصول صورته ولو ثبت الدلالة بينهما

يكون

يكون المعنى تحصيل من حصول الصور حصول الصورة وايضا نحن في طرق بان الالفاظ لم توضع جميعها
للعلوم والصور الذهنية بل منها ما وضع للمعلوم والامر الخارجي وقصد دلالته عليه دون الامر الذهني
كالصور ان المحكوم عليه في مثل قولك زيد قائم هو الموجود الخارجي دون الصورة الذهنية وان زيدا مستعمل
في معناه الحقيقي دون المجازي وكان لفظة الله علم للذات المقدسة الواجب الوجود القائم بذاته ولم يوضع صح
للصورة الكلية وان انحصرت في الشخص ولا للصورة القائمة بالذهن التي هي علم به بالوجه دون الكنه
كما حول المعترض فحاصل ان القول بدلالة الالفاظ على الصور وضعا كما يدل عليه كلام المحقق
في شرح الاشارات وكون الالفاظ موضوعة بازاء الصور كما صرح به العلامة الرازي في شرح الرسالة
مع ظهور بطلانه مستبعد جدا لا يليق بان يصدر عن امثال هؤلاء الاعلام قلنا ليس المراد ان
اللفظ على الصورة وضعا معناها الحقيقي بل المراد حصول الصورة في الذهن عند سماع اللفظ
بسبب الوضع سواء كانت الصورة مفهومة اولا وسواء كان وضع لنفس الصورة كما في الالفاظ الموضوعة
للادراكات اولا كما في الالفاظ الموضوعة للمعلومات والمراد بالصورة في قولهم وضعت الالفاظ بازاء
الصور ما حصل في الذهن مطلقا اعم من ان يكون الحصول بالذات كما في حصول الصور او بواسطة
كما في حصول ذي الصورة بواسطة صورته وح يكون المراد بكون ما الوضع الالفاظ للمدركات
والادراكات والمراد بدلالة ما في الذهن على الامر الخارجي تعبير الخارجي والكشف عنه بحصول
صورته في الذهن لا المعنى الحقيقي للدلالة او نقول انهم لما راوا ترتب العلم عند حصول صورة
ثبوت الحكم لما في الخارج على ذلك الارتسام جعلوا الخارج في حكم مدلول الصورة وقالوا لها
الصورة تدل على ما في الخارج وفيه بحث من وجوه منها ان ما ادعاه من اثبات الواسطة في الدلالة
المذكورة وانتفاؤها مبني على اثبات الصورة الذهنية ونفيها غير مسلم وهو مبني على الاختلاف في المعلوم
الكلي فمن اختار ان المعلوم بالذات والمنكشف عليه هو العلم ذهب الى ان الالفاظ موضوعة بازاء العلوم او
الصور الذهنية اذ لا اطلاع لنا عندهم على هذا القدر بغير العلم فلا انفراد بوضع اللفظ بازاء غير
ومعنى معلوم بغير المعلوم والغرض وبيان سراية الاحكام الى تميزها والدليل على ان المعلوم هو نفس
العلوم لا الامور الخارجية فقد ذكرناه في الحواشي السابقة والسيد الشريف والمحقق ولو على من جملة من ذهب الى هذا
وح يكون بين الالفاظ والامور الخارجية واسطة هي العلوم لكن ليس لها انتقال الى الامور الخارجية

ومن اختار ان المعلوم معلوم مرتبا ومنكشف عليه كالامام الرازي والمحقق الطوسي وكثير من المتاخرين ذهب الى ان الالفاظ (الخارجية)
قد يكون موضوعا بازاء الامور الخارجية لا الصور الذهنية وح لا يكون بينهما واسطة ومنها ان ما اورده من ان الصور الذهنية لانهم
مما لا ... غير وارد على الفرقة الاولى الذين قالوا بوضع الالفاظ بازاء الصور الذهنية لانه كلما فهم من اللفظ
صورة ذهنية وعلم عندهم غاية الامر انه لا يفهم منها مع وصف كونه صورة ذهنية وعلما وذلك غير لازم
ومنها ان ما حسبه من ان الالتفات لازم للعلم الحضوري ليس كذلك اذ الالتفات اخص من العلم سواء
كان حضوريا او حصوليا كما حقق في موضعه ومنها ان ما اورده على الفرقة من انا فاعلون بوضع (الاولى)
بعض الالفاظ بازاء الامر الخارجي غير وارد عليهم فانهم قالوا ان لفظ زيد مثلا وضع بازاء
صورة ذهنية متصفة بصفة يكون لها هذه الصفة حال وجودها في الخارج فيدل هذا اللفظ
عليها من حيث انها متصفة بهذه الصفة وقد يحكم عليها حكما يثبت لها حال الاتصاف بالصفة المذكورة
وهو حال وجودها في الخارج فيسري الحكم الى الموجود الخارجي وان لم يكن له شعور به كما فصلناه
في الحواشي السابقة فيجب ان الامر الخارجي مدرك ولا حكم عليه وليس كذلك هذا ما في السوال واما
التقسيم المذكور في الحواشي فلا يخفى على الطالب والمحتاج الى الاطناب قوله لا يقولون بانعدام الاجسام
في ... بناء على نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائه في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين وكذا على
مذهب المحدث قال الجسم هو الصورة الاتصالية فانها تبقى بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء
الجزء الصوري في الاجسام فقيل يكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه
تبدل الجزء الصوري الى الصورة الزائلة فيكون تناسخا قيل الممتنع عند من قال انتقال النفس الى بدن مع
مغايرة له بحسب المادة لا الى بدن مثال له من غير مادة هذا البدن وصورة هي اقرب الصور الى الصورة الاولى (بالجملة)
فان سميت ذلك تناسخا فلا دليل على امتناعه فان النزاع انما هو في المعنى دون اللفظ وفيه بحث اذ
لا يلزم من كون اجزاء زيد منحصرة في الجواهر الفردة ان يكون تلك الجواهر كيف ما ركبت كان زيدا حتى لو
ركب منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا كان من الجائز ان يكون هذه الاجزاء شرط ترتيب مخصوص
مخصوص كان زيدا وبدون هذا الترتيب جزء منه والمص لم يذهب الى ان جسما مخصوصا كهذا الكرة
اذا قسم اقساما وفرقت اجزاؤه وما كان بعينه باقيا حال التفرق بل لا يقول بذلك من له ادنى فهم
فضلا عن مثل المص والظاهر انهم ارادوا بعدم انعدام الاجسام ان شيئا من اجزائها لا ينعدم

بل

بل يتفرق تلك الاجزاء وانا لم نقل للاجسام حال تفرق اجزائها لكن لما جمع الله تعالى تلك الاجزاء على الوجه الذي
كانت عليه قبل التفرق كان نفس عين الاجسام التي كانت قبل التفرق وهذا هو الاعادة ولم
يريدوا ان الاجسام بعينها باقية حال تفرق اجزائها كما حسبه ثم الدليل الدال على بطلان التناسخ شامل
للصورة المذكورة فان بما يستغنى هذه الصورة عن دليل اخر ولا تحتاج بطلانه مطلقا الى
دليل اخر قوله المعدوم لا يعاد اعلم ان الشيخ بعد ما بين في الشفاء ان المعدوم ليس بشيء ولا يصح الخبر
عنه لانه يتضمن الاشارة والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه محال وشيء على ...
الحاصل اعم من الموجود قال ومن تنبه لما اوضحناه انتفع شيئا اتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم
يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله
لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذاكر فقد
صار المعدوم موجودا على الوجه الذي اومأنا اليه فيما سلف انفا على ان المعدوم اذا اعيد احتيج ان يعاد جميع
الخواص التي كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد
هو الذي يوجد في وقت ثان ونسبه المص في ذلك واشار بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم بصحة العود
الى ما فرع الشيخ بطلان اعادة المعدوم عليه وبقوله لو اعيد الى دليله منع على ذلك ولنا قال لو اعيد
لزم تخلل العدم ولم يقل ولامتناع تخلل العدم واذا حمل قول المص لامتناع الاشارة فلا يصح عليه الحكم بصحة
العود اشارة الى ما يتفرع عليه دليلا امتناع اعادة المعدوم الا انه يحصل بعد دليلا على ذلك لم
يرد عليه ما اورده الشارح من النقض والمناقضة واما قيل لو تم هذا لزم ان لا يوجد المعدوم
اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح المعدوم يحكم عليه بصحة الايجاد
الى اخر ما ذكرها ونحن الدليل الاول انه لا يصح الاشارة الى المعدوم فلو اعيد لزم تخلل العدم بين
ذاته الواحدة بخلاف ما لو صح ان يقال يشار الى المعدوم كما ذهب اليه جمع فان ماهيته ح محفوظة
حال العدم فلا يلزم تخلل العدم الا بين وجوديه قيل لا يلزم من كونه لا شيئا حال العدم ان لا
يكون بين وجوديه مغايرة فان الوجود الاول سابق على انتفائه والوجود الثاني لاحق له فتخلل
العدم بين وجوديه ولا يلزم تخلل العدم بين وجوده ان يكون ماهيته محفوظة حال العدم بل نقول لم
لا يجوز ان يكون عدمه بمعنى انتفائه مطلقا متخللا بين وجوديه لابد لنفي ذلك من دليل وفيه بحث الى جمع

المعلل بتخلل العدم بين الوجود الواحد حتى يرد ذلك باثبات تغاير الوجود مراد عدم تخلل العدم
بين ذاته الواحدة وهو على التقدير المذكور لا يمتنع وان لزم تخلل العدم بين الوجودين ايضا لان ذات الشي اذا
كانت محفوظة في حال الوجود دون العدم فاذا وجد الشي في الزمان الاول كان ذاته فيه واذا عدم في
الزمان الثاني لم يكن ذاته فيه ثم اذا وجد في الزمان الثالث كان ذاته فيه فيلزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة
وبين وجوديه ايضا وتحرير الدليل الثاني انه لما لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو جاز اعادته لم يبق فرق بين
المعاد وبين مثل المبتدا الموقع بدلا عنه اي وقع باسباب وقوع المعاد لا في المهية ولوازمها لمماثلة ولا
في العوارض لانها باسرها تابعة للاسباب التي فرض اشتراكهما فيها والشيخ لم يتعرض لبيان الفرق من حد
الوجهين لظهوره ولا في حال العدم بان يكون المعدوم متميزين وتجوز ان يجاد احدهما فقط ايجادا والمراد
بذلك الايجاد معادا دون الاخر لعدم الامتياز بين المعدومات لما عرفت لا عن صلاحيته للاشارة والاولى ان
يحرر ... فلو لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو جاز اعادته لم يبق فرق بين المعاد وبين مثل المبتدا الموقع قع
بدلا عنه باي سبب واقع لانكونان متميزين اذ لا تميز بينهما بالمهية ولوازمها بواسطة المماثلة ولا بالعوارض
العوارض اذ باختلافها لا تتعدد التشخصية والا لكان زيد مثلا يتعدد باختلاف عوارضه
بل كل موجود واحد بذاته مادام باقيا تواتبدل عوارضه او لم تتبدل ولانه لا يكون المعدومان
متميزين ويكون ايجاد احدهما اعادة دون الاخر لعدم الامتياز بين المعدومات واذا لم يكن بين المعيد والمعاد
فرق ولم يكونا متميزين لزم اتصاف كل منهما بصفة الاخر فيصدق على المبتدا الواقع هناك انه
معاد وهو ممتنع المنافاة ويصدق عليه ايضا انه واقع في الزمان السابق وذلك يستلزم لاعادة الزمان
وهو غير معقول ومستدع لان يكون للزمان زمان اخر وفيه ما لا يرد على هذا ما اورده الشارح على
تحرير كلام لا يخفى ترتيب هذه الشرطية على عدم صحة الاشارة لا وجه له اذ لا مدخل لعدم
صحة الاشارة الى المعدوم في هذه الملازمة ثم هذه الملازمة غير بينة فلا بد لها من بيان فان
قلت انما قدم عدم صحة الاشارة الى المعدوم اذ له مدخل في عدم الفرق بين المعاد والمثل اذ على تقدير صحة
الاشارة اليه يكون الامتياز بكون احدهما محفوظا حال العدم دون الاخر قلت على تقدير
عدم صحة الاشارة يكون الامتياز بكون احدهما قد كان سابقا مشارا اليه موجودا في الخارج دون الاخر
وفيه بحث اذ لا نم عدم مدخلية صحة الاشارة الى المعدوم في هذه الملازمة اذ لو صح الاشارة الى المعدوم

ذات
لا متمايز بعضها عن بعض ولكن ذات المعاد حال العدم متميزا عن حال المبتدا ويكون ايجاد
ذلك المتميز اعادة بواسطة كونه مسبوقا بالوجود دون ايجاد هذا المعدوم سبق في وجوده ثم
على تقدير صحة الاشارة الى المعدومات وحصول الامتياز بينهما يكون المبتدا والمعاد كلاهما محفوظ
حال العدم متميزا احدهما عن الاخر لان كون احدهما محفوظا هناك دون الاخر كما حسبه قوله
ومن هذا يبين ان التخلل بحسب الحقيقة فيه بحث اذ لا يبين من هنا تخلل زمان العدم بين زماني
وجوده بين تخلل العدم بين وجوديه وكذا التخلل بين الذات على التقدير ان لا يكون الذات محفوظا حال العدم
والاخر كما في حال الخلف قوله وايضا لم لا يجوز التميز بعوارض غير مشخصة لو كان وحدة التشخص بعوارض مشخصة
لازمة له مادام ذاته لا ستحالة ان يقال المعاد والمبتدا شخص واحد لاشتراكهما في هذه
العوارض المشخصة وتمايزان بعوارض غير مشخصة لكنه ليس كذلك اما اولا فلان تلك العوارض اعراض حالة
في الشخص والعرض تشخص بمحله كما بين في موضعه لان تشخص محل العرض به واما ثانيا فلان العوارض
تجوز تبدلها مثلا قد تبدل كم زيد وكيفه ووضعه وملكه ومتاه واينه واضافته وفعله وانفعاله
والحال انه هو فعلم ان زيد ليس هو ما هو بتلك العوارض حتى لو حصل للمعاد تلك العوارض كان
ذلك الشخص المبتدا لا النوع في كل انشاء شخص واحد اخر مقرون بعوارض لا توجد جميعها في شخص
وما انتفى ذاته لكونه ذلك الشخص سواء تبدل عوارضه او لم تتبدل قوله لو تم هذا الدليل لدل على
امتناع بقاء الشخص اذ لا يبين بطلان تخلل العدم بين الشخص الواحد بان التخلل انما يتصور بين شيئين كان
تخلل الزمان بين الشخص الواحد ايضا غير جائز ويرد النقض المذكور واما اذا بين بانه لو جاز تخلل العدم الفرس مع
بين شخص واحد لم يلزم ان يكون النوع في كل انشاء شخصا اخر لجاز ان يكون هذا مثلا عين الفرس الذي حي
بالشخص وتخلل العدم بينهما بل جاز ان يكون عين افراس كثيرة متعاقبة حتى يكون جميعها شخصا واحدا او غير متعاقبة
تخلل اعدام بينه ومن البين انه ليس كذلك لم يجر هذا الدليل في تخلل الزمان بين شخص واحد ولم يرد النقض
المذكور قيل لا يخفى ان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشي ونفسه بل تخلله بين الشي
باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق بالسبق الزماني واللاحق
بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات والشي مع حصوله في الزمان واسطة لا نفس الذات من حيث هي لانه
مستمر وفيه بحث اذ لنا قضي ان يعتبر في اصل الدليل مثل التغاير الذي اعتبره المستدل في صورة

النقض ونقول تخلل العدم بين الشي باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه
في الزمان الثالث ومثل ذلك جائز كما حقق المعلل في صورة النقض قوله وايضا فانه استدلال
لمقدمتين لا حجتان له قيل يختار الاول قوله لم يصح قوله كان المبتدا في زمان سابق والمعاد في
زمان لاحق قلت اذا فرض اعادة المعدوم بعينه وكان الوقت من المشخصات لزم اعادة الوقت بعينه ضرورة
ثم لما كان الوقت بعينه موجودا قبله بعد احتاج في القبلية والبعدية الى زمان اخر بينهما
فلزم اعادة هذا الزمان ايضا بعينه بناء على ان الزمان من المشخصات فاذن الفرق بين زمان المبتدا
والمعاد بالقبلية والبعدية اللتين وقوعهما في الوقت السابق واللاحق المنافاة من كون الوقت من المشخصات
وكون المبتدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لو ثبت فلا يضر المعلل لاستلزامه الا ان
تستلزم القبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق كما مر انفا فاذا كان كون الوقت
من المشخصات منافيا له وقد وضع ان الاول حق فيكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه اعني الاعادة
وهو المدعى وفيه بحث لانه ان اراد بقوله الاعادة يستلزم القبلية والبعدية انه يستلزم قبلية المبتدا
وبعدية المعاد فغير مراد التقدير انه اعيد الزمان الاول ووجد المعاد فيه وعلى هذا التقدير كون المبتدا
والمعاد كلاهما في زمان واحد فلم يكن المعاد بعده بالزمان وان اراد غير ذلك فغير مفيد اذ لا يصح
قول المستدل كان المبتدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق وايراد الشارح عليه قوله فلانا فا طول
بان ... الى اخره قيل العلم من جعل الزمان من المشخصات اراد ان لزمان وجود الشي بوحدته الاتصالية
مدخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق التشخص
او ان للحدوث مدخلا في تشخصه ولما بعد من الزمان مدخلا في حفظ ذلك التشخص بشرط
اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزمه هذه الشناعة ويبقى المنع المذكور ثم لا يخفى ان
لا يتوقف المط على كون الزمان على الوجه المذكور مشخصا بل لو كان لازما لما هو المشخص لتم الدليل
ايضا وفيه بحث لظهور رخاوة ما ارتكبه ولا يبعد ان يكون مراد من جعل الزمان من المشخصات
هو ان في بعض الصور قد يمتاز شخص عن شخص اخر بالزمان قوله وحكى انه وقع البحث قبل ابن سينا
في الاسئلة التي سالها بهمنيار عن الشيخ انه طلب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى استدل
به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ

تجويز كم
كلاهما فقال الشيخ في جوابه كيف تجعلني المسموع منه مع تبدل الذات قوله والجواب عنه ان المراد
بالمثل ما يشاركه في المهية النوعية كما هو المصطلح ويلزم من فرض وقوعه بدلا عنه اشتراكهما في جميع المراد بالمثل مع
الاوصاف كما سبق انفا قيل قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب اذا وجد الشي وقتا ما ثم لم يعدم
واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا عدم فلم يكن الوجود السابق ولم يكن
المعاد الذي حدث ب ولم يكن الحدث الحدوث ح ولم يكن ب ح في الحدوث والموضوع والزمان من غير ذلك والمخالف
الا ان العدد فلا تتميز ب عن ح في استحقاق ان يكون آ منسوبا اليه دون ح فان نسبة آ الى امرين متشابهين من كل
واحد لا في النسبة التي نظر ما لم يكن ما كان فيه اولا يكن تشبيه اذ لم يختلفا فليس ان يجعل الاخر منهما اولى من ان يجعل الا
فان قيل انما هو اولى لب دون ح لانه كان لب دون ح فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب بيان نفسه
بل نقول الاصح مذهب من يقول ان الشي يوجد ثم يعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعد ذلك ان لو يعدم من حيث
هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال الاعادة الى ان ... واذا لم ... فلم يحصل المعدوم في حال العدم ذات ثابتة يمكن
احد الحادثين يستحق ان يكون قد كان آ وهو الوجود الا نوعين الحادث الاخر ... ان يكون كل واحد منهما معاد الا ولا
يكون ولا واحد منهما معادا فاذا كان المحمول الانسان ... كل واحد منهما غير نفس مع الاخر فان يتم
موجود ... واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع ... موجودا او ذاتا شيئا واحدا ولحب اتصال الحمو
شيئين اشتراكا فاذا افرد اشتراكه في نفسه ذاتا واحدة ... والمعاد ... اشتراك المنابع الموجود
بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتاخرون وكيف تصور ... العدم عبارة عن فقد الذات
وبطلانها فلا يكون موضوع الحال الوجود والعدم شيئا واحدا العدم ... فاشبا
المعاد بين المتنافيين المعروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث ... فهو طال المعدوم
لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو غير النسبة التي وقع النظر في امكانه ... مع فقد الاستمرار
لانه لوحظ الاثنينية الصرفة والظاهر ان مقصد المصنف وكلامه الانطباق عليه من غير كلفة فانه قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة
العود لانه لا يصدق الحكم عليه ... قد تدفع عنه ... الايرادات المبنية على ما قرره ثم يبقى ان يقال المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى
في نفس الامر بحسب الذهن محفوظا وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود الذهني بالحقيقة هو الهوية الملحقة بالمشخصات
الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي بمعنى انه بعد التجريد عينه فلا يكون ... مطلقا بالفعل وفيه بحث من وجوه
منها ان ما ... من نقالات موضوع حال الانعدام لو كان لانه لما كان شي من الاشياء موضوعا للعدم وقابلا له

لعدم انحفاظ الذات حال الانعدام بل العدم يبطل الموضوع ومعنى الموضوع عنه بانه وصرط وليس في كلام الشيخ ما
يدل على ان موضوع الوجود في العدم ليس بواحد فتفسير كلامه لكن عن سعيد ومنها ان الوجود للخارج والموجود الذهني ليس بحما
واحدا بل هما تحصا بين بالفرق فلم يكن بما التشخص الذهني بقا الذات التشخص الخارجي ولا يستقيم اشكال ومنها ان ما لا يرتكب في
للجواب من ان الموجود الذهني يكفي تشخيص ذهني وخارجي وقد سبق منه ذلك ومن كشفنا الغطاء عن ذلك وبينا
مفاسده في مباحث الوجود الذهني فلا نعيده **قوله** فنقول هذا القائل لو جوز كون الشيء قبل وقد الشارح عند
هذا القائل ولم يات باسم مادة هذه الشبهة اذ لا خفا في ان مقصد هذا القائل انه لو جاز ان يكون الشيء بعد
ما طرا عليه العدم ممتنعا وقبل ممكنا كما قيل في النظر الاول لجاز ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا
وفي زمان وجوده واجبا وايضا لو جاز كونه الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الاول ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني كما قيل في
الوجه الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه واجب الاتصاف في زمان وجوده
فان العلة المذكورة في الوجهين جارية فيه الا انه تسامح في قوله لان الاشيا المتوافقة الماهية والى قوله ولو
جوزنا وكان نحو العبارة ان نقول لان الاشيا المتوافقة في الماهية بحاشتراكها في ذاتها الواحدة لما
وقوله لو جوزنا الى معناه انه لو جوز كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده الثاني بنا على اختلاف الوجود
لجاز مثل ذلك في الحادث بان يكون ممتنعا وجوده في زمان عدمه واجبا وجوده في زمان وجوده لاختلاف
الوجودين والحاصل ان الاختلاف سوا اعتبر في الموضوع او في المحمول وحكم باختلاف في الامكان والا
عري في الحادث الا ان عبارته اشبه بالابتنا على الوجه الاخير والذي يحسم مادة الشبهة ان يقال الايمكن
كون الحادث مقتضيا وجوده في زمان وعدمه في زمان اخر لا بان يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع
ولا ان يعتبر في جانب المحمول اما الاول فلان الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران الزمان يحتاج ذاته
الى غيره فلا يكون واجب الوجود واما الثاني فلانه لو كان مقتضيا لذاته الوجود في وقت معين لم ينفك عنه
فكان موجودا في ذلك الوقت دايما هف وفيه بحث اذ بطلان لازم الشق الاخير لجواز ان كون الحادث
موجودا في ذلك الوقت دايما **قوله** وتعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما غير مردود عوى الضرورة فيه غير
مسموعة كيف ولو لم يمتنع الوجود بعد اجتماعهما لزم المحال المذكور قيل لا نسلم ان لا اثر لاجتماعهما بل هو لو
المسلم وكيف يسمع دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الاعلام وانت خبير بانه يمكن
اجرا النظير ما ذكر في استلزام ادلة الامكان امكان الازلية بان يقال الاتصاف فات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع

كلوا متنع اتصافه بالوجود المقيد بالدوام كان الامتناع ناشيا من هذا القيد لكنه ليس منشا الامتناع والا لم
يتصف ممكن بالدوام ان افاد لها زيادة استعداد بل يمكن ان الشي اذا حصل بالفعل بل المادة من جميع مراتب
استعداده وما ليس في المادة استعداد اصلا الممكن حدوثه اصلا فكيف يصير قابلا للوجود تا سا القرب وكيف على الا
انه لا ينقص عما هي عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات على ان كون ما هي عليه بالذات قابلية الوجود في جميع
الاوقات بعد تحققه الشارح انفا ثم كيف علم بالضرورة ان لا اثر لاجتماع الوصفين في هذا الامتناع وفيه بحث
لانه ان اراد بقوله اذا حصل الشي بالفعل بدا من جميع مراتب استعداده انه عارى من جميع مراتب استعد
فلكل الحصول لكن لا نسلم في ذلك ان يبقى فيها استعداد حصول لذلك الشي مرة اخرى فيها والا وجب هذا الاستعداد كما
ادعاه الشارح وان اراد انه عاري من جميع مراتب استعداد ذلك الشي فيها اي حصوله كان فهو موقوف على ثبوت امتناع
اعادة المعدوم والكلام فيه **قوله** من حيث انها ليس المهية والوجود لعله اراد ما اذا لاحظنا مفهوم
ممكن الوجود مثلا كان الامكان معتبرا في ضمنه من حيث انه حالة بين شي ما والوجود وح لا يقدر على الحكم
عليه وكذا اذا لاحظنا مفهوم اللازم بين او الملزوم له كان اللزوم معتبرا في ضمن احدهما من حيث انه حالة
بينهما وح لا يقدر على ان نحكم عليه واذا لاحظنا لزوم شي لشي او ما شابه ذلك كان اللزوم معتبر الذاته
ويصح الحكم عليه فاعرف ذلك ولا يلتفت الى ما يتبادر من قوله لا اذا اعتبر الامكان من حيث انه مفهوم
من المفهومات قيل فيه بحث اذ قد صرح المحشي بان المراد مفهوم صيغ المشتقات امر مجمل وما ذكره الطالبين ان
معنى اسم الفاعل ما قام به المشتق منه لا يعول عليه وليس في التفسير ملحوظة بالفعل لا يمكن حمله الى المشتق منه
والنسبة فلا يكون الامكان ملحوظا بالفعل في مفهوم الممكن ولا اللزوم في مفهوم اللازم بنا على ما قرره وفيه بحث
اذ لا يلزم من كون معنى الممكن مثلا ما قام به الامكان والتزام انه امر مجمل ان لا يكون الامكان ملحوظا
فيه بالفعل وانما يكون معلوما تفصيليا له فان الاول اخص من الثاني والمعلوم من نفي الاخص نفي الاعم كيف ولو كان
معنى الممكن ما قام به الامكان كان الامكان ملتفتا اليه صالحا لان يعبر عنه بلفظ دال على معنى في نفس
فيكون معقولا بذاته وهو ما كذلك اللازم سلمنا ان الامكان ليس ملحوظا فيه بالفعل لكن لم لا يكفي اعتبار الا
فيه كونه من اجزائه التحليلية كما لم يرد عليه راي هذا القائل والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال المهية قيل
فانه بهذا الاعتبار جهة القضية وهي كيفية الرابطة وتضمنها فالمعنى الرابطي ماخوذ مع تلك الكيفية
من ملحوظة بالذات وفيه بحث اذ الجهة في القضية مذكور بلفظ دال على معنى في نفسه كالامكان

وملتفت اليه هناك فكيف لا يكون ملحوظة بالذات ولا يلزم من كونها دالة على كيفية الرابطة ان تكون
غير ملحوظة فان لفظ كيفية الربطة دال عليها وملحوظ بالذات قطعا وكذا لفظ الرابطة دال
عليها وهو ملحوظ بالذات **قوله** اذا لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه قيل من البين ان معنى اللازم
ما يمتنع انفكاكه عن الشي فاذا لم يكن اللزوم لازما لاحدهما كان غير ممتنع الانفكاك عنها فكان ممكن الا
وامكان انفكاك اللزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ على تقدير انفكاك اللزوم لا يكون
لا يكون اللازم لازما ومع وضوح ذلك تصدى بعض الناظرين لمنع قوله لو لم يكن لازما جاز انفكاكه
فالملازمة انما يتاتى ذلك لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر ولم يكن لازما اما اذا لم يكن لازما حال عدمه
فلا يلزم جواز الانفكاك كما ان السواد حال عدمه لم يكن لازما للسطح ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه
عنه هذا لفظه وفيه بحث اذ قوله على تقدير انفكاك اللزوم لا يكون اللازم لازما غير مسلم وانما
يكون كذلك لو كان معنى اللازم هو عموما فامر به اللزوم كما ذهب اليه ايمة الاصول والعربية فانهم لكن تتبعوا
المشتقات ووجدوا مبدا الاشتقاق قايما بكثير منها كالمتحرك والاسود والضي ونظايرها حسبوا
ان ذلك لازم في جميع المشتقات وليس كذلك لقيام البرهان على امتناع قيام مبدا الاشتقاق ببعض المشتقات
على ما سلف فلم لا يجوز ان يكون اللازم من قبيل هذا البعض ولما كان اللزوم قايما به اصلا فلا يلزم من انفكاك
اللزوم ان لا يكون اللازم لازما لان صدق اللازم لا يوجب قيام اللزوم واذا عرفت ذلك ظهر لك ان منع الملازمة
لا يندفع بما دفعه اصلا **قوله** فيلزم تحقق اللزومات الغير المتناهية قيل تلك اللزومات موجودة في نفس الامر
بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجودة فيها بانفسها متمايزة والوجود الذي هو مقتضي صدق القضية
الموجبة اعم من الثاني والاول فان الموجبة ان كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم
من ان يكون بصورة تخصيصه كوجود الجسم او لا كوجود الجز المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجز
قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والاخر باردا فيصدق الاحكام الخارجية
عليه وايضا من البين ان اجزا المتصل ليست معدومة صرفة بل لها نحو من الوجود الا انه ليس وجودا
منفردا عن الكل بل هو بوجوده موجود وان كانت القضية ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع
في الذهن باحد الانحا وكما ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كصدق الحكم بالجسم
فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجز بخواصه فانه يقتضي نحو الوجود الخاص والحكم

العرض بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود وهذا كان
المطلقة يقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدايمة بالدوام ونقول لزوم شي لاخر قد يكون بحسب الوجود الفعل
من كلا الطرفين في اللازم والملزوم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود الفعل
من احد الطرفين دون الاخر كلزوم الانقطاع للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يمكن ان ينتزع منه الا
الانقطاع بحكم صحيح الانتزاع لازم لوجوده وقد يكون بحسب صحة الانتزاع من كلا الطرفين ومن هذا القبيل
لزوم اللزوم للملزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا
فيكفي في صدقه هذا النحو من الوجود اعني صحة انتزاعه عن موجود كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود
الموضوع ويمكن المنع كون قوله اللزوم لازم قضية موجبة حتى يستدعي وجود الموضوع وذلك لان اللزوم هو امتناع
الانفكاك وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بقوله تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه
انها من اجزائه التحليلية فيرد ان لزوم اللزوم للشي نسبة بينهما فكيف يتصور ان يكون جزءا لاحد طرفيها وهل
هذا الا كما يقال لزوم الحركة للفلك جز من احدهما وفساد ذلك اجلى من ان يخفى وان اراد انها صفات تنتزع هي
منه والصفات موجودة في نفس الامر بوجود الموصوف وكلا المقدمتين ممنوع اما الاولى فلان اللزوم صفة اللازم
ولزوم اللزوم صفة لصفته وهكذا وصفة صفة الشي لا يلزم ان يكون صفة له فان السرعة صفة الحركة والحركة
صفة للجسم وليست السرعة صفة له واما الثانية فلانه لو كان وجود الموصوف وجود الصفات لزم ان يكون
الصفات السلبية والاضافية لاعتباره للوجود الخارجي موجودا في الخارج وتصدق الاحكام الخارجية
عليها منه على ان الموجودية الشي لوجود شي اخر غير معقول على ما سبق بيانه واما ثانيا فلا نسلم ان معنى لزوم
الانقطاع للجسم بحسب معناه ما يتبادر منه وهو ان الانقطاع لازم الجسم في الخارج والحجر في ذلك لان
انقطاع الجسم انتفا امتداده وانتفا الشي قد يكون في الخارج ولذلك تصدق السالبة الخارجية واما
ثالثا فلان هذا الاشكال لا يخص اللزوم حتى يندفع بالتزام ان قولك اللزوم لازم سالبة بل يجري فيما لا يستقيم
التزام ذلك فيه كالوجوب وغيره وهذا الجواب تخييل خال عن التحصيل غير صالح للتعويل والصواب في الجواب
المنع لزوم التسلسل بنا على ان صدق حمل المشتق لا يستلزم ثبوت مبدا الاشتقاق فلا يلزم من صدق اللازم
على شي ان يقوم به لزوم فلا يلزم تحقق لزوم واحد في نفس الامر فضلا عن تحقق لزومات غير متناهية وكذا الحال
في نظايره فلا يلزم من صدق الواجب تحقق الوجوب ولا من صدق الممكن تحقق الامكان في نفس الامر الى غير ذلك

قوله وكان الانسب الخ اقول هذا بنا على توجيهه وهو انه جواب عن الاستدلال على وجود الامكان ط
وحمل الطالب المص قصد تحقيق ان الاتصاف بالامكان بحسب العقل وبينه بكونه امرا عقليا اى من الصفات
التي تعرض الاشياء في العقل وهي المعقولات الثانية وح يلايم اجزاء الكلام فان السوابق واللواحق احكام
المكن له لا الامكان ولا يتوجه عليه ما ذكره وفيه بحث لان المص ان اراد بالجهات من المعقولات الثانية فقولهم كذا
الجهات لحمل كلامه على ذلك يكون تكرارا وانظار ان المص لما بين ان صدق الحكم بمطابقته للخارج او نفس الامر
والحكم على الممكن بعروض الامكان له ليس مطلقا بشي منهما اذ الامكان لا يعرض الممكن في الخارج لامتناع صفة
فيه والا في نفس الامر الذهني لانه وان كان موجودا في الذهن لكنه ليس عارضا للممكن هناك لما حقق في موضعه
فلو اعتبر في هذا الحكم مطابقته لما في نفس الامر كما في ساير الاحكام كان كاذبا اشار الى وجه صحة هذا
الحكم ههنا وقال يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان امر عقلي يعرض للماهية في الاعتبار
العقلي وذلك على قياس ما علمناك في الوجود فاذا ان قصدت بقولك الامكان عارض للممكن انه عارض
له في الواقع كان كاذبا وان قصدت انه عارض له في العقل اى الاعتبار العقلي كان صادقا قوله وتقرير
الجواب ان الاولى قد يكون خفيا قيل قد اشتهر بينهم ان اختلاف الاوليات جلاء وخفاء انما هو لاختلاف
تصورات احكامها اطرافها كما يشعر به عبارة المتن ولكن انه تمنعه لجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى
الاذهان بل بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد كيف لا وبعض الاشخاص يدرك النفرة من الظلم
وغيره بحسب الفطرة وبعضهم لا يفرق اصلا وكذا في الالحان المنتظمة والمتنافرة وفيه بحث اذ ما اشتهر
بينهم هو ان خفاء التصديق يكون لخفاء تصور اطرافه كما ذكره المص والشارح هناك واما
حصر خفايه في ذلك فلم يشتهر بينهم اصلا بل صرحوا بخلافه حيث قالوا ان الناس في البلادة قد
لا يصدق بعض الاوليات واشعار كلام المص بالحصر المذكور مع وكلام الشرح صريح في عدم الحصر
حيث قال ان الاولى قد يكون خفيا لخفاء تصورات اطرافه قوله استوا النسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا
قيل يجوز تقسيم التصور الى الواجب والممكن والممتنع قيل لا يخفى ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق
بثبوت الاستواء ليس بديهيا ولا يدل ذلك من كمية تصور الاطراف في بديهيا كما هو مقصود مع ما يتأتى
نسبة الوجود اليه بديهيا فحاصل كلامه ان الحكم بحاجة ما تساوى نسبة الطرفين اليه بديهي ولا يلزم
منه بداهة الحكم بحاجة الممكن فانه قضية اخرى كما تقرر ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان لموضوعها

بادي النظر ان فيما ذكره اعترافا بكسبية هذا الحكم كيف لا وكل حكم نظري اذا تصور موضوعه
بالاوسط الذي ثبت الاكبر له يدويهي فانه لا يحتاج الى النظر بهذا الاعتبار فيلزم ان لا يكون نظريا مثلا قولهم
الحكم بتركب الجسم من الهيولى والصورة بديهي وخفاؤه لخفاء تصوره من حيث انه ينعدم بسبب الانفصال بعد
الاتصال بالكلية وليس مؤلفا من الجواهر الفردة فاذا تصور من هذه الحيثية وتصور التاليف من الهيولى والصورة
اليه جزم العقل بانه مؤلف منهما من غير استعانة في هذا الحكم بشي خارج عن الطرفين وقس عليه جميع المطالب
النظرية وفيه بحث لان القوم ذكروا ان الممكن ما لا يقتضي الوجود ولا العدم مثلا كما ذكره الشارح
ويتراءى منه انه ما يكون الوجود او العدم اولى به بذاته داخلا في تعريفه والحكم باحتياج كل من طرفيه الى مرجح
ليس ضروريا ثم يتعين ان ما يكون احد طرفيه الوجود او العدم اولى به بذاته ليس ممكنا بل هو واجب او
ممتنع فالمخلص منه ان الممكن ما لا يقتضي الوجود والعدم ولا يكون احدهما اولى به بذاته والحكم باحتياج
كل واحد من وجوده وعدمه الى مرجح ضروري فهذا الحكم على الممكن قبل التلخيص والتحرير ليس ضروريا
وبعد ذلك ضروري وهذا مراد المص لا ما حسبه من ان الممكن اذا اخذ بعنوان اخر كان هذا الحكم ضروريا
حتى يتوجه عليه ما ذكر قوله الثاني ان التاثير اما حال وجوده الخ تقرير الشبهة على وجه يكون مناسبا
للجواب المذكور في الكتاب ان يقال التاثير اما ان يكون شرطه وجود الاثر فيلزم تحصيل الحاصل واما
ان يكون شرطه عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين والجواب المناسب للتقرير الذي ذكره ان يختار ان تاثير المؤثر في
حال الوجود الحاصل به لا بوجود سابق وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه قوله لو تم الشك
في كونه انسانا لا يلزم من كون انسانية الانسان بغير المؤثر ان يقع الشك في كونه انسانا عند وقوع
الشك في وجود المؤثر لجواز ان يكون انسانية الانسان معلومة بالبديهة بدون الاستناد الى المؤثر ومع ذلك يلزم
من الشك في وجود المؤثر الشك فيها كما في الخفي فقيل يندفع ذلك بما تقرر عندهم من ان العلم بالمسبب لا يحصل
الا من السبب وفيه بحث اذ الحق على ما اعترف به هذا انهم ذهبوا الى ان اليقين الدايم بذي السبب اذا لم
يكن بسبب اخر وان اليقين بالمحسوسات قد يحصل بالاحساس ولما كان انسانية الانسان بديهيا
لا يكون داخلا في ذلك الحكم قوله فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا غاية ما لزم من كون
المعدوم مسلوبا عن نفسه ان يصدق قولنا ليس المعدوم انسانا لا ان يصدق ليس الانسان انسانا
وقد فصل ذلك في اوائل الكتاب حيث حكم الشارح بان كل سالبة يصدق بدون الموضوع فلو لم يكن الانسان موجودا
شيئا

لم يصدق الانسان انسان اذ صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع فيصدق السالبة وهو ليس الانسان
انسانا وهو من اجلى البديهيات وفيه بحث لان الانسان اذا لم يكن موجودا كان ح معدوما ولا شيئا ولا يكون
ح انسانا اذ لا تمايز في المعدومات حتى يكون بعضها حال العدم انسانا وبعضها ليس كذلك فلما كان
ح معدوما ولا شيئا صدق سلب الامور الثبوتية عن المعدوم واللاشي فلما لم يكن ح انسانا لم
يتناول الانسان له ولم يصدق سلب الامور الثبوتية عن الانسان بناء على انتفاء الموضوع فنشأ الاشتباه
توهم شمول الانسان للانسان المعدوم وحسبان صحة حمل عنوانه له فتامل قوله ومعنى تاثيره فيها ان
يجعلها موجودة قيل هكذا وجدناك رحمك الله الطالبا بقسم الثمن الاجابة لجعل متعلق اولا بنفس الماهية
لا يكونها هي ولا بكونها موجودة ثم العقل ينتزع منه كونها هي وكونها موجودة كما هو مذهب الاشراقيين وتحقيق
ذلك انه فرق بين جعل الشي شيا وبين جعل الشي والماهية ليست مجعولة اما الاول فلانها معنى انفسها تابع
للجعل وان صح ان يقال ايضا وجودها تابع له كما عند من يجعل اثر الفاعل الاتصاف بالوجود يصح ان يقال جعلها
الفاعل متصفا بالاتصاف بالوجود او متصفا بالاتصاف بمعنى الاتصاف وكان الاثر الاول عنده هو الا
لا بمعنى انه جعلها شيئا له حاجة في نفسه والاتصافات الاخر مترتبة عليه وقولهم العقل يحكم بانه جعلها موجودا
لا يدل على ان ليس الماهية بنفسها اثر الفاعل كما ان العقل يحكم بانه جعلها متصفا بالوجود او متصفة
بذلك الاتصاف ولا يدل ذلك على ان الاتصاف بالوجود ليس اثراله وقولهم العقل يحكم بانه لم يجعلها مختص
بالوجود اما هو على ما ذهب الكلام كما سبق انما يدل على نفي الجعل الثاني اعني جعلها اياها لا على نفي جعلها
في نفسها والفرق بين الجعلين مما لا ينبغي ان يخفى على مثلك بصيرة وان شئت زيادة توضيح المراد كما تتبع
ما يتلى عليك من الكلام وهو ان التاثير قد يكون اختراعيا اعني بافاضة الاثر على قابل كالصور والاعراض
على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير
بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا اليها وقد يكون ابداعيا اعني الايجاد عن الليس المطلق ولا يقتضي
مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوايب التكثر مستغن عن قابل متعلق بذات الشي فقط
وهذا هو التاثير الحقيقي في الشي والاول المحققة تاثير في بعض اوصافه اعني كونه شيا اخر هو الموجود
او غيره فاثر بالذات هو ذلك الاتصاف ولما كان المتعارف هو التاثير الاول وكان في تصور هذا
التاثير نوع غموض لم يفهمه الكثيرون وقصروا التاثير على المعنى الثاني ولم يعلموا ان تعقل الفاعل

شيا يجب ان يكون له هوية حتى يمكن ان يعيد شيا ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا ظاهر عبارة المص من غير تكلف وفيه
بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان اتصاف الماهية بالوجود اثر الفاعل لانه واقع في نفس الامر وقد منع وقوع الاتصاف
المذكور فيه لانه نسبة بين الماهية والوجود وتحقق النسبة في نفس الامر انما يكون بعد تحقق المنتسبين واما ثانيا
فلان الوجود الذهني ليس مادة للوجود الخارجي والوجود الخارجي ليس واردا عليه حتى اذا وجد الموجود الذهني
في الخارج كان ذلك من قبيل افاضة الاثر على القابل كيف وافاضة الاثر على القابل يوجب تبدل
القابل من حال الى حال اخرى والموجود الذهني اذا وجد في الخارج لم يتغير عما كان عليه وكذا الخارجي عكس
ذلك وايضا لو كان كذلك لم يكن ايجاد الباري تعالى لشي من الممكنات ابداعا لانه عالم بجميعها فيكون من قبيل
جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا واما ثالثا فلان نفي التاثير الحقيقي على القسم الاول غير سديد
لانه مشتمل على ما في القسم الثاني وزيادة فان ايجاد الصور والاعراض بمنزلة ابداع الاشياء وجعلها
صفة للغير بل زيادة لا يوجد مثله في القسم الثاني فكيف لا يكون هناك تاثير حقيقي وبحث اخر
في الاتصاف كما حسبه هذا واعلم ان الموجد لا يحصل فردا من الوجود في الماهية لما عرفت من انه ليس للوجود فرد
عارض للماهية اصلا فانه لا يكون في الوجود قطعا بخلاف المسود فانه يحصل فردا من السواد في
سطح الجسم بل الموجد يحصل الماهية التي هي الموجود ومن ثمة يجد بعض افاضل الحكماء دالا على ان الاثر
في الماهية وبعضا اخر دالا على ان التاثير في الموجود كما قال بهمنيار في التحصيلات الحكمية مقولات التحصيل ان اثر المؤثر
في حقيقة الوجود اعني الموجود بما هو موجود لا بما هو واعني الموجود بالوجود كما هو دابهم فانه قال بهمنيار فانه
يحق متى قلنا الوجود نعني به الموجود حسب بعض المتأخرين ان هناك مذهبين احدهما ان التاثير في الماهية
ونسب ذلك الى الاشراقيين والثاني ان التاثير في الوجود ونسب ذلك الى المشائين فان قلت لما كان الماهية والوجود
امرا واحدا هو اثر الفاعل فلما ذا صح ان يقال السواد موجود من الفاعل ولا يصح ان يقال السواد سواد
منه قلت ذلك بواسطة انك وصفت الموضوع هناك بانه سواد وهو في هذه المرتبة بنفسه سواد لا يمكن ان
يصير سوادا او لا ان يجعل جاعل سوادا في هذه المرتبة فكم يجب سواد منه حال كونه موضوعا في هذه المرتبة
الى امر اخر ولو عكس الامر ووضع بانه موجود يصح ان يقال بعض الموجود سواد من الفاعل ولا يصح ان يقال
موجود منه قوله وكان ما كان المشمش الخ قيل قد علمت انه لا يلزم من عدم جعل المشمش مشمشا عدم جعل
المشمش ثم لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قاله الشارح فقيل هذا ان الجاعل جعل المشمش مشمشا

اذ لو لم يوجد لم يكن مشمشا فمراده انه لم يتعلق الجعل به بالذات لكونه هو مستغن عن تاثير
جديد اي بعد وجوده ومن يقول ان اثر الفاعل هو الماهية بعينها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن
التاثير الجديد بعد التاثير في الماهية وان كان مجعولا على انه لازم لما هو المجعول اولا وبالذات وفيه
بحث اذ لا يلزم من سلب المشمش عن المعدوم حمل المشمش مشمشا فان المشمش غير صالح لان يصير مشمشا
فكيف يجعله الفاعل مشمشا وغاية ما لزم منه حمل المعدوم موجودا او مشمشا ولا محذور في ذلك
ذلك فالمراد بقول الشيخ الفاعل لم يجعل المشمش مشمشا ما هو المتبادر منه ولا احتاج الى ارتكاب
التعسف الذي ارتكبه في توجيهه ولا الى ما نسبه الى من يقول اثر الفاعل هو الماهية بعينها **قوله**
ان المؤثر يفيد البقاء فيه ان ظاهره اختيار الشق الثاني فان البقاء متجدد ولم يتعرض لدفع محذور
هذا الشق الذي هو عدم التاثير في الباقي بل دفع محذور الشق الاول وهو تحصيل الحاصل
وتقرير الجواب على الوجه الظاهر اختيار الشق الاول وبقاء لحج انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل ثان
لا التحصيل المستمر المتعلق به مستمر فالفاعل يعيد في الزمان الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلا
بنفس التحصيل الذي كان حاصلا فكما ان الاثر واحد فكذا التحصيل اذ المعني منه هو الانتفاع
لا غير او يختار الشق الثاني ويمنع لزوم عدم التاثير في الباقي وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المتجدد
هو بقاء ذلك الشيء بعينه اذ حينئذ يكون التاثير فيه لا معنى للتاثير في الباقي الا ذلك وفيه بحث لان
اختيار الشق الاول انما يستقيم لو كان التحصيل امرا واحدا تدريجيا واقعا بعض منه في الزمان
الاول وبعض اخر في الزمان الثاني اذ حينئذ يصح ان للفاعل تحصيلا في الزمان الثاني كان له تحصيلا في الزمان
الاول وهما تحصيل واحد في نفس الامر لكن السوال في التحصيل الدفعي والتمشي فيه ذلك اذ التحصيل الدفعي
مع الحصول المترتب عليه واقع بتمامه في الدفعة الاولى وصار منقطعا عنه ولم يبق للفاعل عمل فيه بها
ولا معنى لافادة الامر الحاصل في الزمان الاول في الزمان الثاني حصول وتحصيل سابق في الزمان الثاني حتى
يكون للتعيد عمل في ذلك الامر ولا تاثير في هذا الزمان اللهم الا ان يراد ان الفاعل افاد وجودا في الزمان
الاول واستمر ذلك في الزمان الثاني وح لا يظهر الاحتياج الى الفاعل في الزمان الثاني الا على ما هو المط
فتعين اختيار الشق الثاني ليتم الكلام ويحصل المرام **قوله** والترديد توضيحا قيل فيما ورد بعض القوم سوالا
تقريره ان الذي ثبت هو ان الممكن في حال البقاء مفتقر الى العلة المرجحة لوجوده على عدمه الا ان تلك العلة لا يجوز ان يكون

موجودة

موجوده في زمان وجوده لجواز ان يكون حال بقائه معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فيكون العلة
حال وجودها موجبة وجود المعلول بعد انقضائها وعدمها او ماخذ اتصافها واما ان يعطيه قوة يبقى
بها او يحتاج عنده بانه لا معنى لايجاب العلة المعلول الا وجود المعلول بها فلو كانت مؤثرة في الحال الا
توجد الا في ثاني الحال لكانت متصفة بالمؤثرية اما في حال وجودها او في حال عدمها والثاني مستحيل تاثير المعدوم
حال عدمه في الوجود بديهة وعلى الاول تاثيرها اما حال وجود المعلول او حال عدمه والا فيهما وعلى الكل يلزم
الواسطة وعلى الثاني يلزم اجتماع وجود المعلول وعدمه لان تاثيرها كان عبارة عن وجود المعلول
فلو كان حال عدمه لزم وجوده حال عدمه فتعين الاول فلم يجز ان يكون الشيء موجبا لوجود المعلول بعد
انقضائه او ما حديث اعطاء القوة فوهم فاسد لان تلك القوة امر ممكن فيفتقر الى المرجح والكلام في بقائه
مع انتفاء المرجح كالكلام في اصل الماهية اقول للسائل ان يقول لا نسلم ان معنى الايجاب ما ذكرتم بل هو كون الشيء
مستتبعا لوجود اخر وهو امر مغاير لوجود العلة والمعلول معا لكن قوله فلو كانت مؤثرة في الحال الا
توجد الا في ثاني الحال غلط لان الكلام في بقاء المعلول بعد انقضاء علته ولا يلزم منه تاثير الشيء فيما لا يوجد
الا بعد انقضائه لجواز ان يوجد حال وجوده وانقضائه معا وح نختار الاول اي انها اتصافها بالمؤثرية حال عدمه
قوله والثاني بط لاستحالة تاثير المؤثر المعدوم حال عدمه في الوجود بديهة قلنا الكلام في انه لم لا يجوز ان يكون
حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فحاله تاثير الموجود الذي عدم حال عدمه في بقاء الوجود اول المسئلة
وعين النزاع ودعوى البداهة دعوى البداهة في محل النزاع على انه ح لغو المقدمات والترديدات او نختار
ان اتصافها حال وجودها قوله تاثيرها اما حال وجود المعلول قلنا بل حال وجود المعلول ولا يلزم منه
ان لا يكون الشيء بعد انقضائه موجبا لوجود المعلول بل كونه في حال وجوده موجبا لوجود المعلول في تلك الحالة
وما بعدها الى حال انقضاء العلة وقس على ذلك الكلام في القوة التي ذكرت والحق ان من جوز استناد
المعلول حال بقائه الى علة كانت موجودة وهي معدومة في الحال على قياس مدخلية عدم المعد في وجود
المعلول فلا يجدي معه هذا الدليل بل الذي ينفعه التحقيق ان التاثير سواء كان في الوجود الحادث او المستمر هو
تاثير في نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار لا تاسيس للعلة الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود بعد ما
لم وبهذا الايضاح ان بقا لسان شيئا جعل وجود الشيء ثابتا لا يكون الا بعد العدم فهذا غير مقدور عليه المعز
ما هو مقدور واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب ضرورة ان يكون بعد عدم فالوجود من

حيث هو وجود تلك الماهية مستفاد من العلة واما وصفه وهو انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون
عن علة فصل ذلك في الهيات الشفاء اقول تحقيقه ان التاثير انما هو بالذات في نفس الوجود والوصف لازم فلا
يحتاج الى تاثير جديد بل هو مستند ابتداء الى نفس الوجود كما سبق نظير ذلك في تحقيق الجعل وبعد تمهيد ذلك
نقول العقل الحكم باستحالة تاثير المعدوم في الموجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر اذ على التقدير من التاثير
في نفس الوجود دون الوصف كما فصل فالدليل عليها استناد الوجود الى المعدوم وهو ما ينقبض عنه
صريح العقل وفيه بحث من وجوه منها ان منع كون معنى الايجاب وجود المعلول غير وارد عليه اذ لم يدع ذلك
بل قال معنى الايجاب وجود المعلول بالعلة ومرجع ذلك الى صدوره عنها ومنها انا لا نم ان كلام المجوز في
بقاء المعلول بعد انقضاء علته بل كلامه في وجود المعلول بعلة موجودة قبل وجوده كما يدل عليه قوله لجواز
ان يكون حال بقائه معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك ويلزم من ذلك تاثير الشيء فيما يوجد بعد انقضائه
لا فيما يوجد حال وجوده وعدمه معا كما حسبه فلا يرد عليه الايراد الذي بني على ذلك وهو اختيار اتصاف
العلة بالمؤثرية حال وجودها ومنها ان دعوى البداهة ليس في اول المسئلة وعين النزاع كما حسبه
وذلك لان النزاع في جواز وجود المعلول بعلة سابقة عليه وقد قسم الجواب قسمين وادعى البداهة في القسم الثاني فكيف يكون
دعوى البداهة في اول المسئلة وعين النزاع ومنها ان قوله التاثير انما هو بالذات في نفس الوجود او الوصف
لازم فلا يحتاج الى تاثير جديد في حيز المنع اذ لا منافاة بين ذلك وبين كون سبب اللازم جديدا فلا بد لنفي ذلك
من دليل **قوله** يعني انما قيدنا به قيل اشار بهذا التفسير الى انه ليس متفرعا على ذلك الاصل فان افتقار الممكن
الى المؤثر لا دخل له في هذا الحكم اصلا وان استناد القديم الممكن الى المؤثر هو الذي يستند الى ذلك الاصل
والتقييد بالموجب لا يراد وعلى هذا فقوله ولا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله ولهذا جاز العالم فقط **قوله**
ولا يمكن اسناده الى المختار قال بعض الفضلاء اتفق الكل على ان القديم لا يستند الى المختار محتجا بما ذكر في الشرح
ثم ان الحكماء منهم استندوا الى الصانع مع اعتقادهم بان العالم قديم والصانع مختار فيتوهم التناقض بين
كلاميهم ودفع بان معنى الاختيار الذي اتفقوا على انه ينافي قدم الاثر صحة الفعل والترك وليس معنى الاختيار الذي
اثبته الحكماء للباري تعالى هذا المعنى ولا مستلزما له بل معناه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فالمختار بذلك
المعنى لا مستلزما له اما الاول فظاهر واما الثاني فان مشيئة الفعل انما يكون لازمة للمختار ويستحيل الانفكاك
بينهما كلزوم مشيئة العالم للباري تعالى عندهم واقول القوم وانهم فهو ليس معنى الاختيار وجوز واستناد

القدم

القدم الى المختار باحد المعنيين دون الاخر الا انه يلزم على امتناع استناد القدم الى المختار باحد المعنيين
المذكورين بدليل بعينه على امتناع الاسناد الى المختار بالمعنى الاخر ايضا لان القصد الى ايجاد الموجود قصد الى تحصيل
الحاصل سواء كان القصد الى ذلك الايجاد امرا لازما او لا وخصوصية كون مشيئة الفعل لازمة لا تدفع كون القصد قصدا الى
تحصيل الحاصل سواء كان القصد لذاته لذلك ولا نفرق بان القصد الى ايجاد الموجود قصد الى ايجاد الموجود بهذا الايجاد في
صورة المشيئة اللازمة دون القصد الى ايجاد الموجود في القصد بمعنى صحة الفعل والترك اذ البديهة لا تفرق
بينهما في ان كلا منهما قصد للتحصيل بحسب بادي الراي دون التحقيق بناء على انه قصد الى ايجاد الموجود بذلك
الايجاد وفيه بحث لانا لا نم ان الدليل المذكور بعينه يدل على امتناع استناد القدم الى المختار بالمعنى الاخر
لان المختار بالمعنى الاخر لما لم يلزم القصد الى ايجاد القديم لم يلزم ان يكون القديم حاصلا معدا لغرض ان حصول
القدم بارادته وقصده واذا لم يلزم ان يكون القديم حاصلا معه لم يلزم ان يكون قصده الى ايجاده قصدا الى
ايجاد الحاصل ولم يجر الدليل فان قلت القدم حاصل في جميع الازمنة ففي اي وقت قصد ايجاده يكون
قصدا الى تحصيل الحاصل قلت المختار الذي يلزمه القصد يستحيل ان يكون علة للقدم والا لزم جواز انعدام
القدم في نفس الامر لجواز زوال القصد لكن يمتنع انعدامه لان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه كما بين في موضعه
وسيصرح المص به واذا استحال ان يكون المختار المذكور علة للقدم وفرض ذلك المح جاز ان يستلزم محالا اخر وهو
انفكاك القدم عن المختار المذكور فتامل ثم قال قيل انهم قالوا حركة الفلك مع كونها امرا تحصيليا
ارادية معللة بالغرض وقيل فقد اسندوا القدم الى المختار بمعنى صحة الفعل والترك لان المختار المعلل
افعاله بالاعراض اذ الواجب ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن تلك الاعراض يكون نسبته الى طرفي
الفعل والترك على السوية فالغرض يرجح الفعل وكذا تعلق ارادته بالفعل وعدمه متساوي النسبة
الى ذات الارادة من حيث هي مع قطع النظر عن الغرض فالغرض يرجح التعلق فيلزم من ذلك ان يكون الفعل
والترك صحيحين بالنظر الى صحة حصول الغرض من حيث عرض وعدم حصوله واقول امكان حصول الغرض
وعدم حصوله من تلك الحيثية بالنظر الى ذات الغرض لا يستلزم امكانها بالنظر الى ذات المختار على معنى عدم
امتناعها بالنظر اليها لجواز ان يكون عدم كون الغرض غرضا ممتنعا بالنظر اليها فيكون الفعل الناشئ بهذا
الغرض واجبا لازما لذات المختار بحيث يستحيل تخلفه عنها كاستحالة تخلف الارادة المتعلقة بهذا الفعل للفلك
الغرض فظهر بما ذكرنا ان ثبوت الارادة للفلك بمعنى الحالة الميلانية التي هي المشيئة لكون فعل المختار معللا بالغرض

وكون تعلقها بالفعل موقوفا على الغرض يستدعي كون الارادة بمعنى صحة الفعل والترك دون معنى
ان شاء فعل ولو لم يشأ لم يفعل كما قالوا اشتراك في البارى تعالى وان فرق بينهما بان ارادة الله تعالى بالعالم
علمه بالنظام الاحسن فلا ينها ليست معللا بالغرض وان ارادة الفلك هي الحالة الميلانية التابعة للغرض فح
لا يلزم من استناد الغرض للحركة القديمة الى ارادة الفلك استناد القديم الى المختار بمعنى صحة الفعل والترك
حتى يخالف حكم الفاعل وما صرح به من ان ارادة الفلك حركته ارادة تقتضي ان يكون للمريد
المتحرك غرض من التحرك لا يقتضي ان يكون نحو الارادة ارادة بمعنى صحة الفعل والترك دون معنى ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل بناء على انه لا تقتضي الغرض بخلاف الاول لان عدم اقتضاء العام الكلي
ينافي ان يكون ما تقتضيه فردا منه وبعضه ما ذكر هذا الفاضل مما بيناه انفا من ان المختار الذي صحح
الفعل والترك لا يكون قصد المراد وشرع ان يكون علة للقديم قوله فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم
الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا فيه بحث لان الذاتية لازمة للانتقال لكن لا يجب ان يكون كانت
المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون منكرا للزوم بينهما الا يرى ان الحنابلة القائلين بالجهة ينفون
الحدوث اللازم لها ولذلك لا يكفرون قيل عدم تكفيرهم لانهم ينفون عنه تعالى خواص الاجسام ولوازمها
ويثبتون الجهة فلا يبقى من الجسم الا الاسم لا لانهم ينفون الحدوث اذ لو صرحوا بانه جسم قديم متصف
بخواص الاجسام كالاجسام الفلكية عند الفلاسفة لكفرناهم ثم لا يذهب عليك ان النصارى اثبتوا خواص
الذات للاقانيم ونفوا اسم الذات عنها فصار حالهم عكس حال الحنابلة اذ يثبتون اسم الجسم وينفون
عنه خواصه فلذلك كفرنا النصارى ولم نكفرهم وفيه بحث لان قوله فلا يبقى من الجسم الا الاسم غير اذ بعضهم
ذهبوا الى انه شيخ اشمط وبعض اخر الى انه شاب جعد قطط فكيف لا يبقى عندهم من الجسم الا الاسم وهو ظ
قوله وادعى ان صفاته ليست عينه اقول تمهيده مقدمة هي ان صفة الشيء على قسمين ما يكون زائدا احدهما
غير محمول عليه مواطاة كالكتابة بالقياس الى زيد والثاني ما يكون محمولا عليه مواطاة ولا يكون زائدا
بالقياس اليه فان هذا القسم من الصفات لما كانت محمولة عليه مواطاة كانت عينها متحدة معها
من وجه وان كانت مغايرة لها من وجه اخر اذ صحة الحمل تقتضي الاتحاد بين المحمول والموضوع ومن ثم قيل صحة الحمل
الحالي الحقيقي تقتضي اتحاد الطرفين في الخارج وتغايرهما في الذهن اعلم ان من ذهب الى ان صفاته تع
ليست زائدة على ذاته المقدسة قد حصر صفاته في القسم الثاني ونفى القسم الاول من الصفات عنه تعالى

العالم

نعول

العالم مثلا ليس له صفة قائمة به كما ان زيدا عالم بالعلم وبان علمه صفة قائمة به بل ان علمه فاعرفه
هو نفس ذاته كما ان زيدا عالم بالعلم بذاته فانه يعلم بذاته نفس ذاته فعلم ما يتصل بنفسه يقتضي ان يكون صفة عينه ما
هو من القسم الثاني ايضا عين الذات فان العالم مطلق متحد مع ما صدق عليه ويكون الوجود عين الذات في جميع
الممكنات بناء على ما نقل عن بعضهم انه المراد بالوجود الموجود وفيه بحث لان بطلان التقضي من ولا يجري الا في
العالم بالعلم وصفته صفة تبقى معه وهو الكلام وصفة قائمة به وهو العلم به وكذا لا يجري في الوجود اذا
بمعنى الموجود عين الذات ويتحد معها بوجه كيف لا وهو محمول عليه مواطاة قوله واثبت الثنوية من
المجوس قدم النور والظلمة كانهم ارادوا بالنور المجرد وبالظلمة الجسم قوله اما الله الحق ان اراد والسبق بالمدة
على الحادث ان المدة اي الزمان امر موجود قبل وجود الحادث كما هو الظاهر من العبارة لم يكن هذا الدعوى
مما يحتاج الى بيان وان اراد وابه ان قبل الحادث ما يتقدم عليه تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتقدم
مع المتأخر كما هو الظاهر من مقالتهم فانهم وجدوا هذا التقدم وسموها بالتقدم الزماني فالدعوى مستغن
عن البيان فان وجود البارى تعالى وعدم الحادث متقدمان عليه بهذا التقدم والظاهر انه مرادهم هذا
قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لم يكن بعد فقد اوردان هذا انما يدل على ان اعدام بعض الحوادث
التي بعدها الفناء لا يكون معروضا بالذات للقبلية ولا يدل على ان اعدام جميع الحوادث كذلك اذ من جملتها
ما لا يعرض الفناء عندهم كالنفوس الناطقة فلا يكون لها اعدام متأخرة والجيب بان البديهة لا تفرق بين عدم
وعدم في كونه معروضا بالذات للقبلية وعدمه فاذا ثبت في بعضه عدم كونه معروضا بالذات
للقبلية ثبت في الجميع تلك المعروضية بحكم تلك البديهة قوله فلا نم انه لا يكون نفس العدم قال بعض
الفضلاء العدم الذي يستعقب الحادث عين العدم اللاحق اذ لا تمايز ولا تعدد بين الاعدام الا بحسب
الوجود فاذا كان الوجود واحدا يكون العدم واحدا وتكرر حصول العدم وعوده لا يدل على التغاير
بحسب الذات فالتغاير بحسب الاعتبار بسبب وقوعه في زمانين ولا يدفع المحال اللازم من كونه معروضا
للقبلية اولا وبالذات قوله بل الحق ان ماهية الزمان الخ قيل تحقيق الجواب ان الزمان بمعنى الامتداد لم
يرتسم في الخيال من الامر السيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدرج
فاجزاء المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو نحو وجودها كما ان اجزاء الخط المرتسم من القطرة النازلة
متعاقبة في الارتسام ولا حاجة لما ذكر في معنى عدم الاجتماع على انه ما يتطرق اليه المنع قوله ان الزمان

الممتد غير موجود عندهم في الخارج فانه مقدار الحركة بمعنى القطع وهو امر مرتسم في الخيال فوجود اجزائه
ايضا كذلك لان اجزاء الزمان زمان فمن ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا بد له
من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة لما يدرك ان الاجزاء لو وجدت في الخارج كانت مجتمعة بل عند من يثبت وجود
الاعراض الغير القارة وجودها يستلزم لا اجتماع اجزائها بالمحالة وفيه بحث اذ لو كنا ندرك انا نحو ذاتي الخارج
وندرك ايضا اختلاف نسبته لم يستقم ان يقال يرتسم في خيالنا من هذين الادراكين امر ممتد هو الزمان
كما انا ندرك قطرة في الخارج وندرك اختلاف نسبتها الى الاحياز فيرتسم في الحس المشترك خط لكن
ادراكنا للان الموجود في الخارج وادراكنا الاختلاف نسبته ع والمستدل لا شبهة فيه قوله لان ما
ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء الخ فيه نظر لانه كما ان اتصاف الموجودات الخارجية بالاوصاف
لا بد له من علة كذلك اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها الواقعية يحكم العقل بتقدم بعض تلك الاجزاء
على البعض على تقدير وجودها كما ذكر ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان كان مطابقا للواقع فلا
بد لاتصافه به من علة قطعا سواء كانت موجودة او لا فاما ان كانت العلة ذواتها وهي متفقة الماهية
لزم تساويها او مختلفة لزم المحذور الاخر والاولى ان يقال هو بانها تقتضي ذلك او ماهية التوسط
الذي ترسمها يقتضي تقدم بعض منها في الارتسام على البعض كما ان القطرة النازلة تقتضي تقدم رسم بعض
الاجزاء المفروضة في الخط المرتسم منها على بعض وفوق هذا كلام اخر وهو انه كما ان الكم المتصل بمقدار
الجسم كذلك مقدار الحركة التي هي التوسط والتجدد ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد هو الامتداد الذاتي
تقتضي ان يصح فرض اجزاء فيه فتلك الاجزاء هي التقدم والتأخر لان كل الامتداد اذا كان استمراره التقضي الجزائي
بجزوه بعض من تلك التقضي والمعنى للتقدم والتأخر سابق من ذلك الامتداد او حدان معروضا وكذلك اخص
في انه لم يختص هذا الجزء او الحد بالتقدم كالكلام في انه لم اختص هذا الجزء من المقدار بهذا الحيز
وهذا الحد بهذا الوضع ولا شبهة في ان هذه الجهة لا يحصل بدون ذلك فحاصل السؤال كان
هنا هذا وهذا تحقيق ما سمعتهم يقولون في الجواب تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان
يستلزم تصور التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار بعارض
عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضها له على ما في شرح
المصنف للاشارات وقد اخذ من كلامه على الوجه الذي ذكر الشارح لانه لم يرد الجواب على ما هو اه

في هذا

في هذا الكتاب وفيه بحث اما اولا فلان ما حكم به من اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها
الواقعية لا بد له من علة غير مرادة الامور الاعتبارية هي نفس الامر فلا يكون اتصافها بصفاتها واقعية
فيها ايضا وما لا يكون في نفس الامر لا يحتاج الى العلة وعلى تقدير احتياجها الى علة فلما
عمم في علته بقوله سواء كانت موجودة او لا جاز ان تكون علة معدومة وح جاز ان تكون
تلك الماهية والاشتقاق فان كل واحد منهما فرع للماهية والمعدوم لا ماهية له فلا يلزم شيء
من المحذورين واما ثانيا فلان بعض الفضلاء صرحا في كلامه العوفاني لا يخلو ان اراد ان القبلية
والبعدية من اجزاء الامتداد الغير القار الذي هو الزمان قد ذكر غيرهم فان القوم اتفقوا
على انهما من الاعراض العارضة له وان اراد انهما عارضان له فطلب سبب عروضهما
باق على ما كان اذ لا محالة يكون بعض ذلك الامتداد معروضا للقبلية وبعض اخر معروضا
للبعدية فللسائل ان يقول لم جاز هذا معروضا للقبلية وذاك للبعدية وليس هذا منزلة قولك لم
هذا هذا وانما يكون كذلك لو كان هذا في كلام السائل اشارة الى القبل او الى معروض القبلية
ومن البين انه ليس كذلك لظهور انه اشارة الى احد صار معروض القبلية قوله وهذا الوجه في غاية
السقوط الخ قيل وان لم يكن الامكان موجودا في الخارج لكن كان من الامور التي تقتضي الاتصاف بها ثبوت
الموصوف بها في الخارج كوجوب الوجود وعدم تمام الاستدلال وفيه بحث لان من البين ان كثيرا من
الممكنات معدومة في الخارج فلم يكن الامكان من هذا القبيل ولم يجوزه عاقل انه فلذلك لم
يعتبره الشارح بخلاف انتفاء الامكان في الخارج لانه يحتاج الى بيان ومن الجائز ان لا يكون
المستدل واقفا على دليل انتفائه ويكون ذاهبا الى وجوده فحكم الشارح بان صحة دليله مبنية على ذلك
قوله وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي قيل ذهب المتأخرون الى ان الامكان الاستعدادي
قسم رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان الذاتي اخذا من عبارات
القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات هذا النحو من الاستعداد فان وجود كيفيته
في النطفة مثلا مغايرة للكيفية المزاجية وبالجملة للكيفيات الملموسة التي فيها مغايرة لها
في الحقول الصور التي تتوارد عليها مما لا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد امر اعتباري وهو مغاير
للامكان الذاتي بوجه لما سبق وعدم اياه كيف لا استلزم وجودها في الخارج فان الفحا

بفرقون بين الموجود في نفس الامر وفي الخارج وانما وجد في الدليل الامكان الاستعدادي متغير اعتبار وجوده
في الخارج بانها اذا متى حدث شي بعد ما لم يكن فلا بد هناك من تغير وليس من جانب الفاعل فهو اذن من
جانب المعلول والتغير في المعدوم الصرف محال فلا بد من امر اخر يكون حاملا للتغير ولكان تقول التغير من
جانب الفاعل لا بان يتبدل ذاته وصفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا بسبب انضمام امر حادث
او وضع معين يكون هو مع علة تامة للحادث من غير ان يسبقه مادة مستعدة له وفيه بحث
لانه هذا القايل قد صرح وسيصرح ايضا بان الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار بان العرض هو مثل
الابيض لا البياض وسيعود هذا وان كان مخالفا لما في وما للمتاخرين حتى الشيخ في الشفا وهو الصحيح
اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط لواقعه التعليم الاول بحسب ترجمة حسن بن اسحق وعلى
تحقيقه هذا يكون الكيفية الاستعدادية هي المستعد لا الاستعداد ولاحقا في تحقيقها والنطفة
فانها مستعدة في الخارج لصيرورتها انسانا ولا في انها مفتقرة لها الى قبول الصور التي تتوارد عليها ولا
في انها مخالفة للكيفية المزاجية ولسائر الكيفيات الملموسة فكانه نسي هنا ما حققه سابقا ولا
حقا وجزم بانه لا دليل على وجود كيفية في النطفة مغايرة للكيفيات الملموسة مقربة لها الى قبول الصور
المتواردة عليها ثم لا يخفى عليك ان من يدعي وجود الاستعداد في الخارج يحمل في هذا المطلب دريعة
الى وجود ما قام به وهو المستعد ويحكم بانه مادة الحادث فلو ثبت وجود المستعد منه لحصل ما هو الغرض
من وجود الاستعداد في هذا المطلب مع الاستغنا عن بيان وجوده قوله بل لا بد من حوادث متعا
الخ ونحن نقول اذا ثبت انه لا بد في وجود الحادث من حوادث متعاقبة يكون السابق منها معدا
للاحق فلا يخلو اما ان يكون تلك الحوادث المتعاقبة السابقة على وجود الحادث مادية كلا او بعضا
او يكون جميعها مجردة عن المادة والاول مستلزم لمسبوقية الحادث بالمادة وهو المطلوب والثاني
اما ان يكون لتلك المجردات احوال متغيرة اولا والا ولا مستلزم للمطلوب لان المراد بالمادة هنا اعم من الهيولى
ومن المحل كالنفس المجردة للعلوم ومن المتعلق كالبدن للنفس فالمجرد الذي يكون محل الاحوال مادة بهذا
المعنى الاعم وسابق على وجود الحادث والثاني ينافي التعاقب اذ المجردات التي لا تغير لاحوالها
اذا اقتضى بعضها بعضا اخر ولا يكون للغير مدخل فيه لا يكفي في كل لاحق ما سبق عليه من تلك المجردات
لزم اجتماعها معا ولا يصح ان يكون علة الحادث للزوم التعاقب في علة الحادث قوله اذ الفاعل بالاختيار

قيل فقد استمر بين المتكلمين ان ترجيح الفاعل المختار لاحد الطرفين لمحض تعلق الارادة من دون مرجح
اخر جائز وانما المحال هو الترجيح من دون مرجح وفيه نظر لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الاخر ان
كان لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا وان كان بتعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل
في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات لا بد وان يترجح على ما يساويها من دون مرجح فتامل
واعلم انه لا حاجة بهم الى ذلك اذ غرضهم دفع ما لزم الحوادث المتسلسلة تحصيلا بان تعلق الذات موجب
لتعلق الارادة القديمة بوجود الحوادث في وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث وفيه بحث
اما اولا فلان الذات لو كان موجبا لتعلق الارادة بوجود الحادث لكان وجود الحادث عنها واجبا عنده
وجوده ممتنعا لامتناع زوال ما هو جبلي اذ لو امكن لكان الجبلة والامتناع على الذات المذكور شيء من طرفي وجود الحادث وعدمه
عندهم واما ثانيا فلان حاصل كلامه ان صدور الحادث عن القديم لما كان مستلزما للتسلسل في الحوادث وهو محال عند المتكلم
ارادوا التقصي عن التسلسل المذكور فذهبوا الى ان الفاعل المختار ترجح وجود الحادث بمجرد تعلق الارادة من دون مرجح
اخر وهو جائز وانما الممتنع هو الترجح بلا مرجح واورد عليهم ان تعلق الارادة باحد الطرفين ان كان لا لمرجح
لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وان كان بتعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادة
ثم دفع قدم الحوادث بان الذات موجب لتعلق الارادة القديمة بوجود الحادث في وقت معين ويرد على
هذا مثل ما اورد عليهم بان يقال ان اقتضا الذات تعلق الارادة بوجود الحادث دون عدمه ان كان لا لمرجح
لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وان كان بتعلق الارادة بذلك الاقتضا لزم التسلسل
في اعلاقات الارادات هذا واعلم ان الارادة لا تكفي في ترجيح احد المقدورين على الاخر اذ تعلقها باحدهما
دون الاخر لا بد له من علة والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر وهو باطل ضرورة والقائلون لكون
العلم داخلا في التخصيص قطعا قوله واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اقول من المحتمل ان
يكون من جملة اسباب وجود الممكن القديم عدم حادث ما فلما وجد هذا الحادث بطل علته ثم
وبطلانها ينعدم الممكن القديم بالحالة لا بد لنفي ذلك من دليل هذا ما اورده في حواشي القديم
وزاد صاحب القيل عليه بعد تغيير العبارة قوله وذلك القديم لا يكون حادثا فاعلا للحادث المانع
عنه ان يكون فاعله قديما اخر لجواز ان يكون فاعل هذا الحادث حادثا اخر على ان هذه الزيادة مستغنى عنه
لظهور ان القديم يمتنع ان يكون فاعلا للمانع عن وجوده قوله مانه بحاث عن السوال بما هو اعلم ان ما

بل لا يلزم استناد هذا الحادث لكونه مستلزما للوجود ذلك القديم من حيث يحصل له وتحت من حيث انه مانع عنه وهذا لا يلزم ان يكون فاعله قديما اخر ع

جواب عن السوال بما هو ممتنع ان يكون واجب الوجود بالذات اذ لا بد ان يكون للموجودية المحمول المذكور علة
بناء على ان العقل اذا اعتبره بذاته ولم يعتبر معه غيره يحكم تارة عن الوجود ولان الوجود لا يصح ان يكون
نفس الحقيقة ولا داخلا فيه لما مر في اول الكتاب من زيادة الوجود على الماهية فيكون خارجا عنه وكل ما كان كذلك
لا يكون ماخوذا بذاته واجب الوجود واذ اوجد كان ذلك لعلة لا محالة وما هو واجب الوجود بذاته فهو
ماخوذا بذاته واجب الوجود كما حققناه فلا يكون للواجب مهية بهذا المعنى اليه ومن ثم تسمعهم يقولون كل ذي
مهية معلول فيه لما مر في اول الكتاب انما يدل على زيادة الوجود المطلق ولا يلزم منه ان يكون كل ما
هو جواب محتاجا الى علة في وجوده الخاص فان الوجود الخاص عين الواجب والوجود المطلق زائد عليه
وفيه بحث اذ قد سبق ان الوجود بديهي وان الواجب بالذات لا يحتاج في هذا المعنى الى علة فلا احتاج
في جواب ما هو في هذا المعنى انه لم يكن واجبا بالذات وليت الدعوى ههنا ان الوجود لو كان معنى اخر
كان جواب ما هو محتاجا فيه الى علة كما لا يخفى قوله اي الحاصل في القوة العاقلة قيل المعقول
اعم من الحاصل في القوة العاقلة اذ الاول يشمل الحاضر فانه عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف
الثاني وكان غرضه من التفسير هذا التخصيص ليترتب عليه انه لا يكون الا كليا فان المعقول الحاضر
بذاته قد يكون جزئيا كما في علم النفس بذاته والظاهر انه لم يقصد هذا التخصيص بل انما اراد ان الماهية
لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة وفيه بحث اذ ليس هنا تعريفا للماهية حتى تخصيص الماهية بخصيصه بل
حكما من احكامه وتعريفها قول المصنف انه يجاب عن السوال بما هو فان الجزئي الحقيقي الا انه يقع جوابا
عن السوال بما هو ليصدق ان الماهية لا يكون الا كليا وان لم يصلح الجزئي المذكور لذلك اصلا قوله فلا
يكون الا كليا قال بعض الفضلا هذا مبني على ان لا يرتسم صور الجزئيات في النفس اصلا بناء على ان
ارتسام المادي يستلزم انقسامها وان الجزئيات المجردة لا طريق لها الى ادراكها بخصوصياتها بطريق
الانطباع لحصولها منطبقا عالمهوما كلية ويرد عليه انا نعلم بالضرورة انا قد ندرك اشيا
ليست جسمانية كجزئيات الامور العامة بحيث لا تدرك بالعقل وصورها لا ترتسم الا في القوة العاقلة
وما قيل من الصور العقلية ليست كلية ليس معناه الا ان الصور المنتزعة من الجزئيات الحاصلة
في العقل كلية لامتناع حصول صورها الجزئية في العاقل اذ يلزم منه انقسامها بخلاف حصول
صور الجزئيات المجردة كما ذكر وفيه بحث لان الامر العام قد تخصص عندنا بالاضافة الى الجزئيات الحقيقية

جامع

كوجود زيد في هذا الان مثلا والاضافة الى الجزئي لا توجب الجزئية وبالجملة لا نتم ان شيا من
المجردات معلوم لنا بوجه جزئي وعدم ادراكنا للمجرد الجزئي الحقيقي على وجه يكون مانعا
عن فرض الشركة فيه وجداني لا خفا فيه وايضا الدعوى هذا غير مسموعة بل نقيضها ادعي الضرورة فيه
اولى بان يكون ضروريا قوله حقيقة كل شي مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات فان قيل مغايرة
الشي لعوارضه ظاهرة فاي حاجة في افادتها والاستدلال او التنبيه عليها قلت انما يكون المغايرة
ظاهرة اذا اريد بالعوارض مبادي المحمولات مثل الوجود والوحدة والامكان ونظائرها اما اذا اريد
المحمولات العارضة كالموجود والواحد والممكن فاتحادها مع الشي المذكور ظاهر لانها محمولة عليها مواطاة
ومتحدة معه في نفس ومغايرتها له بوجه اخر يحتاج الى البيان او التنبيه والمراد بالعوارض ههنا
هي المحمولات كما يشعر به قوله والا لما صدق على ما ينافيها قوله اي على ما ينافي تلك العوارض قيل
هذا البيان لا يجري في لوازم المهية فان الاربعة مثلا لا تصدق على ما ليس بزوج والاولى الاقتصار
في التنبيه على ان الفرسية ذاتها ليست الا فرسية فقط فاعداها مغاير لها بحكم العقل واجاب
عن ذلك بعض الفضلا بان الدليل استدلال على بعض المدعى ومثله شايع او بان المدعي بديهي
وما ذكر في صورة الاستدلال تنبيه بما ينبه على المدعى بالدليل الدال على ثبوت بعضه وقال الم
يرد على ذلك ان وجود شي من تلك العوارض ونقيضها لا ينافي اتصاف الماهية بما يقابله اذ يتأتى
ان يتصف الشي بشي منها او بمقابله ولا استحالة فيه فان الوجود مقابل للعدم مع انه متصف به وفيه
بحث لان هذا الرد انما يتوجه على من اراد بالعوارض مبادي المحمولات واذا اريد بها المحمولات فلا
وروده كما لا يخفى قوله فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلا فيها قيل الفايل ان يقول
الانسان الكثير ايضا له وحدة فالدليل عليه لا يدل على زيادة مطلق الوحدة بل على زيادة الوحدة المقابلة
لتلك الكثرة ويمكن دفعه بان ذلك الكثير من حيث انه كثير انسان وليس من حيث انه كثير واحد بمعنى
ان حيثية الكثرة منافية لحيثية الوحدة وغير منافية لحيثية الانسانية فلا يكون الوحدة عين الانسانية ولا جزءها
وفيه بحث اما اولا فلان السوال لا يكاد يتوجه لان الدليل المذكور انما يدل على زيادة مقابل ما يعرض
مهية وعدم دلالته على زيادة ما ليس مقابلا له ليس محذورا ولا نسلم ان مطلق الوحدة ليس مقابلا
للكثرة فاي محذور في عدم دلالة هذا الدليل على زيادته حتى يتوجه السوال واما ثانيا فلانه قد

المذكور م

كا حققناه م

فقد اورد ان هذا الدليل لا يدل على زيادة مطلق الوجود ثم قال وبندفع بان يقال كذا والمتبادر
من هنا لعبارة ان الايراد المذكور على الدليل يندفع بالقول الذي ذكره لكن القول المذكور دليل اخر
برأسه غير متعلق بالدليل المذكور فكيف يندفع به خلو هذا الدليل قوله ويكون المهية مع
كل عارض اعلم ان المهية كالانسان من حيث هو انسان اي من غير ان يكون معه امر زائد عليه
لا يكون الا انسانا ثم باتصافه مع كونه مع اخر الية بصير اسود او ابيض او واحدا او كثيرا الي غير ذلك ويلزم
من ذلك انه اذا سئل عنه نظرا الى النقيض ان يصدق في الجواب سلب كل منهما قبل الحيثية لا هو عابين
ذلك ان الحيثية التي كلامنا فيها تدل على ان مدخولها ماخوذ في نفسه بلا ضميمة اخرى يعني الانسان
من حيث هو الانسان في نفسه غير ماخوذ معه ما هو خارج عنه والانسان وحده بلا امر خارج لا
يصدق عليه اثبات الخارج ولا سلبه لعراية في هذه المرتبة عنهما فلا يصدق الانسان من حيث هو موجود
لانه ما لم يتحد مفهوم الموجود معه في نفس الامر وذلك امر زائد على ذاته لا يصير موجودا ولا انه من حيث هو
معدوم لانه ما لم يتحد مفهوم المعدوم معه ايضا وهو امر زائد على ذاته لا يصير معدوما فاذن من حيث هو
لا يكون موجودا ولا معدوما فلا يصدق السلب بعد الحيثية ولما لم يصدق انه من حيث هو موجود
صدق اعني ليس من حيث هو موجود ولما لم يصدق انه من حيث هو معدوم صدق نقيضه اعني
ليس من حيث هو معدوما فيصدق السلب قبل الحيثية قال الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات
الشفا فان سالنا سائل وقال انتم تجوزون وتقولون انها ليست كذا او كذا غير كونها انسانية
بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب بانها من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث
هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق واراد بالفرق المعلوم في المنطق ان
السلب اذا كان بعد الحيثية كانت الحيثية من اجزاء الموضوع واذا كان قبلها كانت من
اجزاء المحمول واشار الى انها لا يجوز ان تكون من اجزاء الموضوع بقوله في منطق الشفاء ان قولنا
من حيث كذا ومن جهة كذا من اجزاء المحمول ولو كان هذا الاعتبار ليس جزءا من المحمول لا جزءا
من الموضوع للزم منه محال فانا كنا نقول الحيوان من جهة ما هو حيوان ناطق او ليس فلو كان
من جهة ما هو حيوان ناطق للزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولو كان الحيوان من جهة ما هو حيوان
ليس بناطق للزم ان لا يكون احد من الحيوانات ناطقا لان الشيء الذي يقال على الشيء من حيث هو هو

ومن حيث هو طبيعة يقال حيث كان وكيف كان لكن لما كان قولنا من حيث هو ومن حيث
ومن جهة جزءا من المحمول لم يلزم ان يخاطب ان الحيوان من جهة ما هو حيوان ليس بناطق لا يخاطب
ان الحيوان ليس من جهة ما هو حيوان بناطق بل قد يكون وقد لا يكون وقال قبل ذلك الا واحدية
حده نعرض الى الفرسية مع تلك الصفة واحدة وكذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات اخرى كثيرة
عليها فالفرسية بشرط ان تطابق حدها اشياء كثيرة تكون عامة ولانها ماخوذة بخواص واعراض مشار
اليها يكون خاصة فالفرسية في نفسها فرسية فقط فان سئلنا عن الفرسية بطرفي النقيض هل الفرسية
آ ام لا لم يكن الجواب الا السلب اي شيء كان هذا كلامه وتاييد لما قررناه فان قلت اذا لم
تكن المهية من حيث هي موجودة ولا معدومة مثلا فيلزم ارتفاع النقيضين وهو محال قلت الخلو عن
الوجود والعدم في نفس الامر ارتفاع للنقيض لا اجتماعهما بحسب اقتضاء رتبته فرضية وذلك لان العقل
ان يعتبر رتبته تقتضي اجتماعها ويصف وصفا كان تقول ما يكون موجودا ومعدوما معا
يجتمع فيه الوجود والعدم وان يعتبر رتبته تقتضي ارتفاعهما ويصفه وصفا وتقول ما لا يكون موجودا
والمعدوم ما يرتفع عنه الوجود والعدم وما نحن فيه من هذا القبيل فانه لما اعتبر المهية مجردة عن جميع الا
الخارجة عنها فمقتضى المرتبة ان تكون لا موجودة ولا معدومة قوله لان هذه الصفة قد تكون
للاعتبار العدم ... لا يذهب عليك ان ذلك لا يوجب ان لا تستعمل الصفة المذكورة في السلب عناية الا
ان تنصب قرينة على ما هو المراد منها فالوجه ما ذكرناه قوله فلا يستحق الجواب اي لا يستحق الجواب
باختيار احد شقي الترديد فيكون اللام اشارة الى الجواب باختيار احد شقي الترديد المذكور في الشرح
وليس المراد انه لا يستحق الجواب اصلا كما توهم وقيل ان مثل هذا السؤال طلب للتعيين بعد وضع
ثبوت احد الامرين والوضع المبني عليه السؤال فاسد فكذا السؤال فلا يستحق الجواب الذي
مقتضاه واذا اجيب بسلب شقي الترديد لا يكون الحقيقة جوابا عن هذا السؤال لانه ليس هو المطابق بل
تنبيها على فساد الوضع المبني عليه ذلك السؤال اذ فيه بحث وهو انا لا نسلم ان هذا السؤال طلب التعيين
بعد وضع ثبوت احد الامرين وانما يكون كذلك لو كان السؤال بام والهمزة كما قرره المحاة سلمنا ذلك لكن لا نسلم
فساد هذا الوضع لجواز ان يكون المخاطب معتقدا لثبوت احد الامرين ويكون طالبا للتعيين كما في قولهم
ارجل في الدار ام امرأة ومن البين ان ذلك لا يوجب عدم استحقاق الجواب والا لما كان السؤال بام والهمزة مستحقا

الجواب ولم يقل بذلك احد قوله فورد القسمة حال المهية فيما يمكن ان يحمل تقسيمها للمهية ولا
يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان الانسان مثلا وان كان محلا من حيث هو الا ان العقل
ينظر اليه من غير النظر الى هذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين الاخرين فالمقسم هو طبيعة الانسان وهو
مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو
اعني من هذا المفهوم وان كان هو بعينه وهذا المفهوم نظيره لك ان قسمة الانسان الى الانسان
الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان الذي هو المقسم كلي في الواقع وكذا قسمته الى الانسان المعلوم
والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم هو طبيعة الانسان انسان معلوم في الواقع وانما يلزم قسمة الشيء
الى نفسه لو قسم الانسان مع الوصف الى الانسان مع الوصف او قسم طبيعة الانسان الى نفسها وفيه بحث اذ
الانسان من حيث هو هو الانسان بلا قيد وهو طبيعة الانسان بعينه سواء نظر العقل اليه انه بلا قيد او لم ينظر
فان نظر العقل الى المفهوم لا يغيره عما كان فكيف يختلف عمومه ولو كان طبيعة الانسان اعم من الانسان بلا
يصدق قولك بعض الانسان ليس انسانا بلا قيد بالفعل لان مرجع العموم المطلق الى موجبة كلية دائمة وسالبة
جزئية فعلية كما حقق في موضعه ومن البين انه ليس بصادق وما اورده ليس نظيرا لهذا اذ الانسان اعم من الانسان
الكلي والجزئي ومن الانسان المعلوم والمجهول في نفس الامر وطبيعة الانسان ليس اعم من الانسان بلا قيد وهو ظ
قوله لعل ذلك خبط منه اقول حاشاه عن ذلك اذ الظاهر انه ليس هناك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات
الثلثة بمعنى واحد تعتبر في اجزاء المهية وغيرها فالمهية بشرط لا شيء وهي الماهية الماخوذة وحدها
بحيث يكون كل ما يقارنها زائدا عليها ولا يصح حملها على المجموع كما يدل عليه كلام المص وما نقل الشارح
عن ابي سينا ايضا اشارة الى المهية من حيث انها جزء فان المهية بالاعتبار المذكور تتقدم على المهية الماخوذة
بعوارضها ونسبتها اليها نسبة البسيط الى المركب كما فصله الشيخ في الشفاء ثم قال فالحيوان ماخوذا
بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من الوجود الطبيعي
تقدم البسيط على المركب فالمهية بهذا الاعتبار جزء لا باعتبار ان ما يقارنها غير زائد عليها الا يرى
ان الحيوان انما يكون جزءا الناطق حيث يكون الناطق زائدا عليه منضما اليه ويحصل ويحصل من
اجتماعهما امر ثالث واما من حيث انه غير الناطق اعني بحسب وجوده في الخارج فليس بجزء قطعا
والمهية بشرط لا بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان اذ كلما يوجد فيه يكون بعض ما يقارنه في الذهن غير زائد

عليه ثم كالناطق والماشي المقارنين للحيوان في الذهن وهما عينه في الخارج والمهية بشرط شيء
وهي المهية الماخوذة بحيث يكون ما يقارنها غير زائد عليها فلا يكون نوعا فان الحيوان الذي هو عين الناطق
انسان لكن ليس اي مهية كانت بشرط اي شيء كان نوعا بل بعض المهيات كالمهية الجنسية بشرط بعض الاشياء
وهو الفصل واما احد المهية التي لا تعاد بها اصلا وهي التي سماها الشارح بالمعنى الاول فلا يظهر
لاعتبارها فائدة فان قيل قد صرح الشيخ بان وجود المهية بشرط شيء متقدم على المهية الماخوذة بعوارضها ونسبتها
اليه نسبة البسيط الى المركب كما نقله فيكون موجودا في الخارج وفيه بحث اذ لا يلزم من كون المهية بشرط لا شيء جزء
للماهية الماخوذة بالعوارض ان يكون جزءا لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كما نذكر
وقد ارسل العواص المحمولات كما بيناه وهي في الخارج ليست اجزاء لها قيل يمكن توجيه كلام المص بما يتوقف
على تمهيد مقدمة هي ان تجريد المهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر
دون اخر وربما اعتبر القياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة
بحيث لا تقبل التحصل اخرا صلا حتى الهوية العينية فهو بهذا الاعتبار غير موجود في الخارج اذ كل
موجود لا بد له من تعين خاص وهو محصل زائد على المهية المعتبرة بهذا الاعتبار فاذا اعتبرت محصلة
بالقياس الى شيء معين او اشياء معينة كالحمرة اذا اخذت بشرط ان لا يدخل في قوامه النفس ولكن لا بشرط ان
لا تتحصل بالعوارض فيكون هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض
فهو موجود ومحل للنفس وبعد تمهيدها نقول التي في المص وجوده هو المهية بشرط لا شيء مطلقا
وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود المهية بشرط لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في المهية مادة التجريد
عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجودة اصلا كما قرر فلا يصح كلام الشيخ وعلى
الثاني تكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المص قلت المعتبر فيه مادة التجريد بالنسبة الى شيء فكل
ما اعتبر فيه تجرده بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء حتى ان النوع لو اعتبر محصلا
بالنسبة الى بحيث لو انضم اليه التشخص لكان امرا زائدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار
وغير محمول على المجموع والمص حيث حكم بانتفاء المادة اراد به المهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداه وان
كان اعتبار المادة اعم من ذلك والامر في توجيه العبارة هين اما ان يحمل قوله مجردة عنها ماعدا
على التعميم ويحمل قوله لا توجد الا في الاذهان ناعتا الى المجردة عن جميع ما عداه ولا حاجة في ذلك

من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى القابلية واما ان يحمل على الاطلاق فكون الضمير في قوله ولا توجد الا في الاذهان راجعا الى المجردة عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاظهر وفيه بحث اما اولا فلانه لو لم يشترط الكلية في المهية وجوز ان يكون جزئية فلا يصح ما ادعاه من ان كل موجود لابد له من معين خاص وهو محصل زايد على المهية لاحتمال ان يكون بعض المهيات محصله جزئية بنفسها من غير ان يكون لها محصل زايد عليها وان اشترط الكلية فيها فلا يستقيم قوله اذا اعتبرت المهية محصله من حيث الفصل محصلا اخر اصلا حتى الهوية العينية ضرورة ان الكلي فاحتاجه لتحصيل اخر حتى يصير هوية واما ثانيا فلان قوله فكما ان عريته بمجردها بالنسبة الى شئ هو مادة بالنسبة الى ذلك الشئ لو كان صحيحا لزم ان يكون الصورة اذا اعتبرت مجردة عن مادتها كانت مادة لماهيتها وكذا الحاصة بالقياس الى الجنس ولم يقل به احد ثم التنافي بين كلام الشيخ وكلام المصنف انما يكون لو اراد الشيخ بالجزء الجزء الخارجي كما يشهد هذا القايل واما اذا اريد الجزء التحليلي العقلي كما حملنا كلامه عليه فيستقيم كلامهما ولا احتاج الى شئ من التعسفات التي التزمها في توجيه الكلام كالا يخفى قوله لا خلاف في وجودها ذهنا وخارجا فيه بحث اذ المهية بشرط لا شئ بالمعنى الثاني لا وجود لها في الخارج اصلا فان المهية الموجودة فيه عين العرضيات المحمولة عليها خارجيا ومن ثمة قيل انهم لما نفوا الخارجية بمقتضى تغاير الطرفين ذهنا واتحادهما خارجا فكيف يكون العرضي زايدا عليها هناك وقد حصل منهما امر ثالث فان قلت لا شك ان الحيوان موجود في الخارج وان كانت زيادة الفصل عليه والتركيب بينهما تكون في الذهن فلم لا يكتفي في وجود المعنى الاول في الخارج على هذا القدر قلت المهية المحفوفة بالعوارض في الخارج قد تتصور وتجرد عنها في الذهن كالقرن فلو اكتفي في وجود المعنى الثاني في الخارج على القدر المذكور لاكتفي في وجود المعنى الاول فيه على هذا القدر لاستوائهما في ذلك فلزم ان يكون المعنى الاول موجودا في الخارج ايضا فيلزم ما ذكره ههنا من نفي وجود المهية بشرط لا شئ في الخارج ولا يلزم من ذلك نفي الجزئية التي نقلها عن الشيخ لان الجزء اعم من الجزء في الخارج ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلا مخالفة بينهما وكذا لا مخالفة بين ذكره وبين ما صرح القوم من ان المهية بهذا المعنى مادة فانهم صرحوا بان المادة والجنس متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وبان الجنس ليس من الاجزاء الخارجية

فلا محالة يكون المادة ايضا كذلك وسيجي تحقيق ذلك ثم قيل كلامه ههنا مبني على ما ارتكز في وهمه من ان معنى الحمل مطلقا هو الاتحاد الحقيقي في الوجود وهو غير لازم فان وجود العرض كالسواد مثلا مغاير لما هو موضوعه كالثوب بل قد يتاخر بالزمان ايضا فكيف يتوهم بينهما الاتحاد بحسب الوجود وايضا حمل الاسود على حمل الثوب اذ حمل الاسود موقوف على حمل الثوب فكيف يتحدان في الوجود وفيه بحث اذ لو لم يكن المحمول متحدا مع الموضوع لم يصح ان هذا ذاك بالضرورة ولا يلزم من ذلك ان يكونا متحدين دائما بل قد يكون الموضوع متحدا مع امر هو الصبي من حيث انه هذا الامر ويتحد من حيث انه موضوع كزيد فانه عين الصبي في بعض الاوقات واذا صار شابا لم يبق من حيث انه صبي ويتحد من حيث انه زيد وقد لا يكون متحدا مع امر ثم يصير متحدا معه كان زيدا يصير على الشاب بعد ما لم يكن والثوب عين الاسود بعد ما لم يكن والاتحاد ابدا في شئ منهما ثم لا اشتباه على من له ادنى فهم ان معنى الهيئة التركيبية الدالة على الحمل امر واحد سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا له ولذلك جرد القوم نظرهم عن خصوصية المواد وعبروا عن الموضوع والمحمول بج وب واعترفوا بان معنى ج ب هو الحكم بالاتحاد فالواضح القاطع الدال على الحمل الذاتي هو هذا ذاك ولا اخفا في انا كما نفهم من قولنا الانسان ناطق اتحاد الطرفين كذلك نفهم من قولنا الانسان ضاحك ولا يختلف معنى الهيئة التركيبية ههنا باختلاف المحمول بالذاتية والعرضية وما يتوهمه هذا القايل من ان بين الثوب والاسود مثلا اتحادا مجازيا مصحح للحمل فقد عرفت فساده انفا قوله وفيه بحث لانا ان اردنا كما قال بعض الفضلا مجيبا عن هذا المراد باللواحق الخارجية ما استند عروضها موجودا خارجيا سواء كان عروضها بحسب الوجود الخارجي كالعمى او بحسب الوجود الذهني كالوجود الخارجي العارض للموجود من كونه موجودا في الذهن لكون تمايزهما بحسب هذا الوجود دون الخارجي والمراد باللواحق الذهنية خلاف ذلك اونقول اراد بالخارجية ما يكون الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في الخارج او لعروضه كالبياض والعمى وبالذهني ما لا يكون كذلك فان قيل العدم في الخارج عارض خارجي بهذا المعنى فلا يصح الحكم بان المجردة معدومة في الخارج قلنا هذا السؤال ما ذكر بل يرد على تقدير ان يراد بالعوارض مطلق العوارض ولان صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع بل يصدق على عدمه فيصدق الحكم بان المجردة معدومة بانتفاء التجرد بسبب عروض العدم للمهية بخلاف

الوجود الخارجي وغيره من الامور الثبوتية التي يكون الحكم به ايجابا صادقا فاستدعيا الوجود الموضوع وفيه بحث اذ قد مرغير مرة ان كون الخارج ظرفا لنفس الامر لشئ دون وجوده كلام خال عن المحصل على ان المتبادر من العوارض الخارجية غير هذين المعنيين قوله الا ترى انه عكس الحكم على المجردة فيه بحث اذ ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد مثلا ووجوده في الذهن فانه لا يتصور من عاقل النزاع فيه فان هذا المركب التقييدي متصور وموجود في الذهن وايضا هو مخلوط بالتجرد بل النزاع في انه هل يوجد في الذهن مثلا الانسان بحيث لا يكون مخلوطا فطالما الحكم على المجردة لا يستلزم تصور الانسان بحيث لا يكون معه امر اخر كيف وفي هذا الحال يلحظ معه التجرد بقوله الا يرى كما ترى فان قلت الحكم عند على الافراد لما صدق عليه المفهوم موجود في الذهن بهذا الوجه قلت ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد مثلا ووجوده في الذهن الا في وجود المجرد من حيث التجرد والافراد ان سلم وجودها فليست موجودة من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها مع وصف التجرد والحكم الصادق عليها انما هو باعتبار الوجود في الذهن كافراد في المجهول المطلق فان افراده عند من وجوده في الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية والحكم الصادق عليها من تلك الحيثية انما هو مقتضى المجهولية اعني امتناع الحكم لا كما تقتضيه المعلومية بذلك الوصف وهو صحة الحكم وان اريد ان المجرد موجودة لا من حيث التجرد فلا حاجة الى ذلك التطويل فان المهية من حيث الخلط موجودة بالاتفاق في بحثه بحث من وجوه منها ان قوله ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد عن مراده ضمنهم ههنا ان للعقل ان يعتبر المهية في نفسها مجردة عن جميع عوارضها ويثبتون بذلك بعض مطالبهم منها ان عروض بعض العوارض كالوجود والامكان بحسب الاعتبار العقلي لا في نفس الامر كما سبق تحقيقه واما ان المهية المجردة عن جميع عوارضها موجودة في الذهن في نفس الامر مع ظهور انه غير مطابق للواقع لا يظهر لاعتبار فاين ومنها ان المهية في هذه المرتبة كما انها مجردة عن العوارض كذلك مجردة عن التجرد الذي هو سلب العوارض وكذلك مجردة عن سلبها وبالجملة هي مجردة عن كل عارض وجوديا كان او عدميا كما سبق انفا بقوله كما ترى كما ترى قوله والجواب انه لا معنى للوجود في الذهن قيل هذا جواب عن الاعتراض بعد رد الجواب الاول وتحرير ان المجرد بحسب نفس الامر لو حصل في الذهن اذ له ان يفرض فلا يصدق كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا في نفس الامر اذ المجرد في نفس

الامر يمكن فرضه فيوجد فيه وتلخيص المقام انه ان اريد ان المهية المجردة لا توجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يفرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شئ هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا شك في نفيه وان اريد انه يوجد في الفرض شئ هو مجرد بحسب هذا الاعتبار فلا خفا فيه لكن يتوجه انه يوجد في الخارج شئ هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب عنه ما لوحنا اليه من ان الفرق انه لا يوجد في فرض الذهني شئ هو مجرد بذلك الاعتبار ولا يوجد في الخارج شئ هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهن الذي هو غيرهم فهذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف من العقلاء والحاصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل اعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شئ منهما ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا وفيه بحث اذ معنى كلامهم ان العقل اذا تصور المهية وحدها بلا ضميمة اخرى يجدها في هذه المرتبة مجردة عن جميع عوارضها حتى لو امكن ان توجد وحدها لكانت مجردة عن جميع العوارض في تلك المادة ولو يريدوا ان العقل يفرض له وصف التجرد ولا ان يوجد شئ مجرد بحسب اعتبار التجرد فيه في الخارج او في الذهن او في الاعتبار العقلي ولا يكون الاعتبار العقلي ظرفا لعروض التجرد لها كما لا يكون الخارج ولا الذهن ظرفا لذلك نظيره ان العقل يجد المؤثر في مرتبة التاثير متقدما على الاثر لا انه يفرض له وصف التقدم ولا انه يوجد معه في الخارج او في الذهن او في الاعتبار العقلي بحسب اعتبار التقدم فيه حتى يكون لعروض التقدم له ظرف والحاصل ان العقل حكم بان مقتضى مرتبة التاثير تقدم المؤثر على الاثر لكن لما لم يخرج هذا المقتضى لا الفعل لم يكن للمؤثر تقدم على الاثر في نفس الامر ولا يكون التقدم عليه ظرف في الواقع وحكم فيما نحن فيه ان مقتضى المهية بلا ضميمة تجردها عن جميع العوارض ولما لم يخرج هذا المقتضى الى الفعل لعدم تحققها بلا ضميمة لا يكون مجردة عن العوارض في نفس الامر ولا يكون لتجردها عنها ظرف اصلا ولما كان الذهن يجد هذا التجرد ولا يوجد في نفس الامر ما يطابقه نسب وجوده الى الذهن وكذا الحكم في تقدم المؤثر ثم لا يخفى على المحصل ان الفرق الذي تعرض له كلام خال عن التحصيل في بعض الفضلا ان اريد بوجود

المجردة في الذهن وجودها فيه معراة عن اللواحق مطلقا فلا شبهة في بطلانه وان اريد به وجود
المجرد بحسب الاعتبار مطلقا اعم من ان يكون معراه عن تلك اللواحق في نفس الامر اولا فلا شبهة في صحة
كلاحال المجردة بهذا المعنى يكون موجودة في الخارج ايضا بلا فرق فلا وجه لنفي الوجود الخارجي عنها واثبات
الوجود الذهني قوله كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره
كان متعينا في ذاته غير مسلم فان الهيولى الاولى موجودة في الخارج عندهم وهي مبهمة في حد ذاتها
متعينة بالصور الزايلة عليها فاذا نظر العقل الى ذاتها وقطع النظر عن غيرها الذي منه الصور
تجدها عارية عن مقتضى الصورة وهو التعين مثلا الهيولى المقترنة بالصورة النارية تارة بالعرض
والمقترنة بالصورة المائية تارة بالعرض وهي في نفسها ليس شيا منهما ولا التعين في نفسه بل انها ساذجة
فيل ان اراد ان تلك الصور علل التشخصها فهو لاينافي ان يكون في حد ذاتها متشخصة كما في سائر
الاشخاص الذي تشخصها معلول فان اراد ان تلك الصور هي نفس تعينها فهو مما لم يصرح به
الحكما ولا يشعر به كلامهم ولا يرتضيه ذو فطرة سليمة وفيه بحث ونختار ان تلك الصور اسباب
لتشخصها وقوله فهو لاينافي في ان يكون في حد ذاتها متشخصة وكيف لاينافيه وما يكون الشي في
حد ذاته لايختلف ما دام الذات باقيا والهيولى الباقية ذاتها يختلف تشخصها حسب اختلاف
الصور الواردة عليها قوله الكلية اذا فسرت بالاشتراك اقول يلزم من اشتراك الكلي بين كثيرين
تعدده لانه متحد مع كل واحد منها ذاتا ووجودا لصحة حمله عليه مواطاة والحمل المذكور هو الحكم بالاتحاد
العارفين كلام فاذن يكون الكلي المشترك واحدا وكثيرا ايضا ومن الجائز ان يكون وحدته في وجوده
وكثرته في وجود اخر كالانسان فانه معنى واحد في الذهن واشخاص كثيرة في الخارج وح نختار انه
موجود في الخارج قوله لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة
قلنا ع وانما يلزم ذلك لو كان في الخارج واحدا اما اذا كان واحدا في الذهن ومتعددا في الخارج
فغاية ما لزم منه ان يكون المعنى الواحد في الذهن متعددا في الخارج ويكون في حال التعدد موصوفا بالصفات
متقابلة في زمان واحد ولا محذور في ذلك ولا يندفع ذلك بان كل موجود واحد في الخارج متشخص
لان كل ما هو واحد فيه ليس كليا وانما الكلي هو المتعدد فيه ومما يدل على ان الكلي واحد في الذهن
ومتعدد في الخارج قول الشيخ في الفصل الخامس من الهيات الشفا وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جهة

اسباب ح

المعيم

مايطالي

ما يطابق في العقل بحد واحدا بعينه اعيانا كثيرة فيكون الصورة الواحدة مضافة في عند العقل
الى كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد في العقل لا يختلف نسبته الى اي واحد اخذته
من الحيوانات اي اي واحد منها احضرت صورته في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض
وحصل في العقل هذه الصورة بعينها كانت هذه الصورة هي ما تحصل عن تجريد الحيوانية
عن اي خيال شخص ملحوظ من موجود من خارج او جار مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد هو بعينه
من خارج بل اخترعه الخيال وهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس
الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل هذا كلامه وبعد ذلك ما في
شرح الاشارات من ان الشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات
لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم
والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل
انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج
والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ولما كان الكلي المذكور واحدا في الذهن ومتعددا في
الخارج كان موجودا فيهما ويكون الحكم بانه موجود في الذهن دون الخارج حكما غير مسموع
ولو صح ان يقال انه ليس موجودا في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لكان واحدا هناك لصح ان يقال
انه ليس موجودا في الذهن اذ لو كان موجودا فيه لكان متعددا هناك لما مر من انه لا بد ان يكون
واحدا ومتعددا ايضا فلو كفى في كونه موجودا في الذهن انه واحد فيه وان لم يكن هناك كثيرا لكفى
في وجوده في الخارج كونه كثيرا فيه وان لم يكن واحدا هناك والفرق بينهما في ذلك تحكم والكلية
الاشتراك تمنع عروضها لهم عروض الصورة المذكورة كلية باعتبار المطابقة للكثرة الخارجية او ما
حكمها جزئية بحسب الوجود الذهني وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفا بقوله فالمعقول في النفس من
الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او
متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص
العلوم والتصورات وكما ان الشي باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فلذلك بحسب اعتبارات
مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث انه هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية ومن حيث انها تشترك

تشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بينا فيما مضى فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين قوله
كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها الى حيث اذ لا نسلم ان كل واحد منها مطابق لما يطابق
تلك الصورة اذ حاصلها فرض مطابقة كل واحد منها مع تلك الصورة انه بحيث لو وجد في العقل كان عين
تلك الصورة وتلك الصورة مطابقة معها بمعنى انها اذا وجدت في الخارج او ما في حكمه كان عين واحد منها
ولا مطابقة بهذا المعنى بين شيين من تلك الكثرة اذ ليس احدهما بحيث اذا وجد في الخارج او في الذهن كان عين
الاخر نعم المطابقة بمعنى الاتحاد في الاطراف يستدعي ان يكون مطابق مطابق الشي مطابقا
له واين هذا عن ذاك قوله ولعل السر في ذلك هذا الكلام يلايح عن حقائق ما فات المطابقة المستوعب
الطلب والا لم يكن الله من الخارجي مطابقا للصورة العقلية وقد صرح الشيخ بان المطابقة من الجانبين قوله
الصورة الحاصلة من زيد ام عمرو وانما يكون مطابقة لها لو كانت هذه الصورة بحيث اذا حصلت في
ذهن واحد اخر من الطائفة كانت عين الصورة الحاصلة في ذهن الواحد الاول ومعيار ذلك صحة حمل
احدهما على الاخر وليس فليس قوله ضرورة ان الاشيا المطابقة لشي واحد متطابقة قلنا انما يلزم ذلك
في المطابقة بمعنى اتحاد الاطراف كما في المطابقة التي فيه الكلام قوله لان المتفطن بارهم قيل انهم قسموا المعاني
الى الكلية والجزئية وفسروا المعاني بالصور العقلية فانها عين المهية على ما هو التحقيق من تصريح
الشيخ في الشفا على ان الماهية لا بشرط شي تسمى صورة عقلية فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة
من حيث انها صورة عقلية وهي ايضا متصفة بالاشتراك الحملي من حيث المهية ثم فساده على ما
حققه الشارح من الفرق بين القايم بالذهن والحاصل فيه وان العلم والمعلوم متغايران بالذات
وهو شي تفرد به الشارح ولا يقول به هذا القايل وفيه بحث اذ تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي
شايع في كتب المتاخرين قالوا المفهوم ان منع نفس تصوره عن فرض الشركة فهو جزئي والا فكلي
وانكار هذا مكابرة ولو صح ما نقله عن الشيخ من ان المهية لا بشرط شي تسمى صورة عقلية لم يرد الصور
العقلية ما قام بالعقل الذي فيه الكلام هنا فان المهية لا بشرط شي موجود في الخارج قطعا فان قلت
قد سبق ان الشيخ اما نصروا اباعلي وكثيرا من المحققين ذهبوا الى ان المعلوم بالذات المنكشف عندنا
هو العلم فمن اقسم المفهوم او الصورة العقلية كان ذلك تقسيما للعلم الذي هو الصورة المذكورة
قلت وان كان ذلك كذلك لكن لما لم يذهب الشارح ولا القايل الذي نقل كلامه على هذا لم يتاتا كلامها

عليه

على ذلك قوله فيلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا اتحاد الجهة ع اذ
الصورة المذكورة كلية باعتبار المطابقة للكثرة الخارجية او ما في حكمها او الاشتراك بينها فانهما
متلازمان كما فهم من الشفا لا ان المطابقة اعم كما يفهم من الشرح جزئية من حيث انه هيئة في
نفس جزئية كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه انفا قوله على معنى ان ما صدق عليه اعني التشخص
موجود في الخارج ان اراد به غير ما صدق عليه وانه موجود في الخارج حال كونه تشخصا فلا
كذلك والا فلا اذ انه ليس بموجود في الخارج حقيقة بل متعلقه الذي هو التشخص موجود فيه
فليس كذلك والظاهر ان مراد الشارح هو الثاني فانه لما ذهب الى ان المهية لا يكون الا كليا والكلي
ليس موجودا في الخارج لا يكون المهية عنده موجودا فيه ولو كان كذلك لزم تحقق التشخص في
الخارج بدون تعينه ومفارقة مهية الشي عنه ضرورة ولما صدق حملها عليه في القضية الخارجية
كقولنا زيد انسان في الخارج لان اتحادها مع زيد في الخارج يستدعي ان يكونا معا فيه امرا
واحدا ولو كان المهية لا تلزمها الكلية كما سبق وان التشخص كزيد هو الماهية النوعية كالانسان
حال كونها مقرونة بالعوارض المميزة لهذا التشخص عن بني نوعه الخارجة عنه اذ ما يميز عن بني نوعه
ليس داخلا فيه ولهذا اذا سيل عنه عما هو تعين ان يجاب بالنوع فقط كما بين في موضعه والا
كانت المهية المقارنة للعوارض موجودة في الخارج كانت المهية لا محالة موجودة فيه فان قلت
لا خفا في ان التشخص ليس هو المهية النوعية وحدها بل مع امر اخر فاذا كانت المهية موجودة في
الخارج كانت جزءا له فلا يصح حملها عليه قلت جزء الشي على ضربين احدهما ان يكون جزءا لمفهومه
وللذات التي عبر به عنها ايضا كالعسل بالقياس الى السكنجبين والثاني ان يكون جزءا للمفهوم فقط
لا من الذات كالثوب والسواد بالقياس الى الثوب المقارن للسواد فانهما وان كانا جزئين لهذا
المفهوم لكنهما ليسا جزئين للذات التي عبر به عنها اذ الثوب عينها والسواد خارج عنها قطعا
وح نقول ان اردت جزء المفهوم فلم وح جاز ان يكون المهية عين ذاته في الخارج ويصح حملها عليه سوا
كالثوب في المثال المذكور قيل لو كان كذلك لم يدخل في قوام التشخص شي اخر سوى النوع فلم
يكن ممتازا عن تشخص اخر من حيث هو هو وهو باطل قطعا وتفصيله لا يخلو اما ان يكون التشخص
هو النوع فقط مجردا عن اعتبار شي اخر معه بالدخول فيه ولا الاتحاد معه كما حقق في المهية بشرط لا
شي

معقول

لك

انا الامر الاخر الداخل في التشخص جزء للذات فهو ع اذ
لو كان جزءا للذات لو حمل هذا الامر الى المهية في جواب
السوال عن ذاته بما هي لكن يكفي النوع في الجواب قطعا
وان اردت انه كذا فح

لا او النوع باعتبار دخول امر اخر هو المميز له كما هو معنى اخذ المهية بشرط شيء او هو النوع لا بشرط
شيء وعلى الاول يلزم ان يكون النوع المجرد موجودا في الخارج فيكون المهية بشرط الوجود في الخارج
ويكون المعنى المسمى بالتشخص او الشخص موجودا اخر فيكون ذات الشخص هو الطبيعة النوعية المقارنة له
وح نقول هذه الطبيعة الموجودة في زيد مثلا اذا قطعنا النظر عما يقارنها اما ان يمتاز في
حد ذاته عن الطبيعة الموجودة في عمرو اولا وعلى الاول لا يكون نفسها بل ذلك المعنى المفروض اولا
فانه مع قطع النظر عما عداه عن غيره غاية ما في الباب ان يكون المعنى المفروض علة لنفسها والا ان
لم يمتاز احدهما كان الطبيعة موجودة في الخارج وهو خلاف البديهة والاتفاق وعلى الثاني
لا يكون بين الشخص والنوع فرق ثم نقول حاصل كلامه ان الماهية والتشخص كلاهما جزآن من الماهية
لا من الذات ومع ذلك حكم بان الماهية موجودة في الخارج دون التشخص من غير بيان يوجب الفرق
بينهما فهو مطالب بهذا البيان وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بعدم الدخول في قوامه ان
لا يكون داخلا في ذاته ولا في مفهومه فليس كذلك اذ الكلام على تقدير الدخول في المفهوم وان اراد
به عدم الدخول في الذات دون المفهوم فلم يترتب عليه قوله فلم يكن ممتازا عن شخص اخر من حيث هوية
اذ الهوية عبارة عن المهية المتشخصة بما يخصها سواء كان التشخص عارضا او لا ويكفي في الامتياز
دخوله في مفهوم الشخص واقترانه بذاته كما يكفي في امتياز الثوب المقترن بالسواد عن الثوب الغير
المقترن به دخول السواد في مفهومه واقترانه بذاته ولا يتوقف الامتياز بالسواد دخوله في
ذات الثوب وعلى هذا احد من الاقسام الثلثة المشار اليها من الطبيعة الموجودة في زيد اذا
قطعنا النظر عما يقارنها لم تكن ممتازا عن الطبيعة الموجودة في عمرو ولمنع ان ذلك يستلزم لوجود
الطبيعة المشتركة في الخارج لتميز الطبيعة فيها بالعوارض المشخصة التي قطعنا النظر عنها واما ثانيا
فلانه ليس في كلام المحشي ان الشخص جزء ذات الشخص كما حسبه بل فيه ان العوارض المشخصة جزء له
والفرق بينها وبين المهية الكلية لانها كانت محمولة على الشخص كانت عينه ذاتا ووجودا بخلاف العوارض
المشخصة فانها مباينة له لان الشخص عبارة عن مجموع المهية مع التشخص وفيه بحث اذ المميز للشيء
عن غيره قد يكون داخلا كالناطق الداخل في الانسان المميز له عن ساير الحيوانات وقد يكون خارجا
كالمقولات العرضية العارضة لزيد الخارجة عنه المميزة له عن غيره واما تميز الشيء عن غيره

فهو

فهو نسبة بينه وبين الغير قطعا وليس جزءا للمتميز اصلا سواء كان المميز داخلا او خارجا فالحكم بان
التشخص وهو الامر المخصوص جزء من الشخص وهو المتميز غير سديد قيل لعل مدعى الشارح ان المميز مطلقا
داخل في الشيء حتى يعترض بان المميز قد يكون خارجا بل ادعى ان التشخص داخل في الشخص ومعنى ذلك ان العقل
اذا لاحظ زيدا مثلا امكن له تحليله الى الانسان وشيء اخر به يمتاز عن غيره من الاشخاص وذلك ضروري فالمراد
من التشخص هو الشيء الذي به يمتاز الشخص عن غيره امتيازا اوليا بل ما به يحصل الشخص المعين عند
العقل فان زيدا مثلا لا يحصل عند العقل بمجرد الطبيعة الانسانية ما لم ينضم اليه شيء اخر يحصل
في عقل زيد ولا شك ان ذلك الامر داخل في زيد من حيث هو زيد وان لم يدخل فيه من حيث هو انسان ومنع ذلك
قريب من منع دخول الناطق في الانسان وفيه بحث اما اولا فلان الاعتراض على الشارح ليس الا ان المميز قد يكون
خارجا كما حسبه هذا المعترض ان المميز قد يكون داخلا في المتميز والشارح لم يفرق بينه وبين التميز وحكم بان
التشخص داخل في الشخص والمميز لا يكون داخلا في المتميز اصلا واما ثانيا فلان تميز المميز للشيء عن شيء اخر بان
يوجد المميز فيه ولا يوجد في الاخر ولا شك ان المقولات التسع العرضية المعقودة على زيد لا توجد جميعها في
شخص اخر وان وجد بعضها فيه فهي مميزة له عندنا عن غيره فان اراد بالامر الاخر الذي به يمتاز زيد عن غيره من الاشخاص
ويحصل زيد عند العقل بسببه ما يشتمل عليه من تلك المقولات فهي امور خارجة عنه
عارضة له ولا يدخل شيء منها في ذاته ولا يستقيم حمله على ذاته الا وصفا وان اراد امرا اخر داخلا في ذات
زيد وبذلك الامر يحصل زيد عند العقل ويمتاز به عنده عن ساير الاشخاص فوجوده ممنوع اذ لو كان
كذلك لكان ذلك الامر معلوما للعقل فكيف يتصور ان يكون زيد متميزا عند العقل بامر لا يعرف
العقل ذلك الامر وبعضده فلانه اذا سئل عن الشخص بما هو كان الجواب بمجرد النوع ولو دخل في الشخص شيء سوى
النوع لوجب ضمه الى النوع في الجواب عن السؤال المذكور اذ السؤال بما هو انما هو عن تمام حقيقة المسئول
عنه كما انضم مميز النوع عن ما يشاركه الى الجنس في جواب السؤال عن النوع بما هو قوله وقد استدل على
وجود المهية لا بشرط قيل هذا الاستدلال مذكور في الشفاء فانه قرر ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط
شيء موجود في الخارج لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا فحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان
ما موجود وكذا البياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة على انه شيء
اخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان تقارن في الوجود امرا اخر

ثم بالغ في التشنيع على من زعم ان الموجود هو حيوان ما فقط هو دون الحيوان بما هو حيوان وقال
ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء اخر لا وجود له واما الحيوان لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان
فانه في حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان معه الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية
موجود في الاعيان وليس ذلك يوجب عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خالص عن
الشرايط اللاحقة موجودة في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرايط واحوال فهو في
حد وحدته التي هو بها واحد من تلك الجملة حيوان بمجرد بلا شرط اخر ثم فالحيوان بما هو حيوان فالمراد
هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي
تقدم البسيط على المركب وهذا الذي يحصل وجودها بانه الالهي لان سبب وجودها بما هو حيوان عناية
الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة
الجزئية ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم البسيط
على المركب وبعد الاحاطة باطراف المقال لا يخفى ان ليس مراد من قال بوجود الطبايع وجودها
فقط كما ذهب اليه الشارح تبعا للاخرين بل المقصود انه اذا وجد زيد وهو في ذاته حيوان ناطق
فكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق اذ لو لم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا لان الفرض
ان ما هو هو متقدم فاذا كان الحيوان الناطق موجودا وكذا الناطق ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة
من حيث هي اقدم بالذات باعتبار ما من نسبته الى زيد بل ربما كانت اقدم بالزمان فان الانسان
موجود قبل وجود زيد لكن كان لها جهة مغايرة ولها جهة اتحاد فانها اذا اخذت بحيث يمكن
ان يدخل فيها ما يمكن دخوله فهي بهذا الاعتبار يمكن الاتحاد معها واذا اخذت من حيث
الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي وجودها اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار اخر وهو
باعتبار التقدم بمجرد لا بمعنى انه في نفس الامر غير محفوف بالامور الخارجية بل بمعنى ان حكم التقدم عليها
لا يصدق من حيث الخلط وفيه بحث لان هذا القائل ادعى ان في ما بين التقدم والاتحاد في الوجود تنافي
فان وجود العرضي كالاسود متاخر بالذات عن وجود موضوعه كالثوب بل قد يتاخر بالزمان ايضا فكيف يتوهم
بينهما الاتحاد الحقيقي بحسب الوجود كما نقلنا عنه انفا فلعله نسي مقالته هذه وحكم بان
الطبيعة من حيث هي يتحقق الوجود مع زيد ومقدم عليه بالذات وبالزمان ولانه ان اراد بقوله اذا اخذت

من

من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل انه يحصل اتحاد الطبيعة وحدها مع زيد
فممنوع اذ فيه امر اخر عنه وان اراد انه يحصل اتحاد الطبيعة مع الامر الداخل فيها كليهما مع زيد فهو
لكن لا يثبت بذلك ما ادعاه من اتحاد الطبيعة معه بهذا الاعتبار ولم يترتب عليه قوله
فالطبيعة التي وجودها اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار اخر قوله لكن الاجزاء العقلية للموجودات
الخارجية الخ قيل لا ريب في ان مفهوم هذا الاعمى ليس ذات زيد بل نسبته اليه نسبة العرضي فلا
يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى نعم له اتحاد ما مع زيد فهو موجود
بالعرض بوجوده وكذا الاعمى فان قلت كما ان الاعمى موجود بوجود زيد بالعرض كذلك الابيض فلم حكموا بوجود الابيض
دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما قلت لا فرق بينهما في انهما موجودان بالعرض بوجود معروضهما بل الفرق ان الابيض
موجود بالذات بوجود متاخر عن وجود الموضوع والاعمى ليس موجودا اصلا بالذات فان قلت من اين علم ان الابيض
موجود دون الاعمى قلت انه اذا لاحظ العقل مفهوم الاعمى ظهر انه لا يتوقف الاتصاف به الا على ذات
مخصوصة مع سلب البصر عنه من غير ان يوجد هناك امر في الوجود خارجي والابيض فان قلت انما يدل على وجود
البياض دون الابيض كما صرح به الشيخ وغيره من ان العرض المقابل للجوهر غير العرضي المقابل للذاتي قلت الابيض
اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي وان اخذ بشرط شيء مع الثوب الابيض مثلا او اذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل
للجوهر فكما ان طبيعة الذاتي جنس ومادة باعتبارين او فصل وصورة باعتبارين وطبيعة العرضي
عرض وعرضي باعتبارين وهذا تحقيق الفرق بين العرضي والعرض لا ما تخيل من ان الفرق بينهما بالذات
فالمدرك بالبصر اولا وبالذات هو الابيض ثم من خارج يعلم ان الابيض مقارن لموجود اخر هو ثوب
او حجر او غيرهما حتى لو لم يمكن الملاحظة لم يعلم انه شيء ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته
كما ان الثوب ثوب بذاته وح كان بياضا وابيض اذ البياض هو الابيض باعتبار الحصول
لا يحمل على مجموع المعروض والعارض وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث هو مادة للنفس ولذلك لا يحمل على
مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه اسم له باي اعتبار اخذ فلذلك يحمل على المجموع اذا اخذ لا بشرط
وهذا وان كان مخالفا لاقاويل المتاخرين حتى الشيخ في الشفاء فهو الحق ويلوح اليه كلام المعلم الثاني
في المدخل الاوسط ويوافقه التعليم الاول حيث جعل ابن اسحق انه عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل
والمنفعل والمضاف وغيرها واورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب والابن وفي الدار وفي الوقت

ونظايرها وليشهد به الفطرة السليمة من دون فطنة قويمة فان قلت من ينفي وجود الكلي الطبيعي يقول
الموجود في الخارج امر بسيط اذا اوجد في العقل انتزع منه الحيوان الناطق مثلا قلنا الحقيقة جزئي للموجود
في الخارج بل امر منتزع عنه كالاعمى بعينه من غير فرق قلت لو كان كذلك لما كان زيد في حد ذاته حيوانا ولا
ناطقا لما علم من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي فيكونان من جملة العوارض والكلام فيما هو ذاتي له فان قلت
لعله ينفي ان يكون شي من الكليات ذاتيا لموجود في الخارج بالمعنى الذي اعتبر ثم قلت يلزم عليه ان يكون اتصافه
بجميع المفهومات الكلية معللا بعلة كما هو شان اللواحق فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل يجعله ابيض
يحتاج الى جاعل يجعله انسانا بالمعنى الذي اشرنا اليه بل بالمعنى الاعم اعني ان يتوسط الجعل بينه
وبين الانسان اذ المفروض انه في حد ذاته امر لا يقال لعل الجاعل فانه لا نقول حينئذ يكون وجود
زيد متقدما بالذات على وجوده انسانا لانه متقدم على وجوده ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتاخرة
عن وجوده ثم ليس الكلام في خصوصيات المواد بل نقول ما يقوم من الاحتمال الا الحكم عليه بانه ذاتي والكلام
فيما هو ذاتي والتغيير يوجب ان لبعض الموجودات في ذواتها بياض او حجر او شجر او ما اشبه ذلك وليس شيئا اخر
صارت تلك الاشياء بالعرض ونحن انما ندعي ان وجود تلك الطبايع اي تلك الموجودات في حد ذاتها
هو وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا القايل ينفي وجود الموجودات الخارجية في العقل
حقيقة وفيه بحث من وجوه منها انه ان اراد بقوله مفهوم هذا الاعمى ليس ذات زيد انه ليس من ذاتيات
زيد وبحق واقعه في الخارج مع انه لو لم يكن عين زيد لما صدق الحكم بالاتحاد بينهما لكن صدق
ان يقال هو هو في الخارج وان اراد انه ليس ذاتيا له فلكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون متحدا معه
ذاتا او وجودا ولا يترتب على ذلك قوله والكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى ومنها ان المقابل
التي ذكرنا في الحواشي السالفة على ما اختاره من ان مثل الابيض والاعمى موجودات بالعرض بوجود زيد
مثلا بالمعنى الذي قصده من ذكره ومنها ان الابيض لو كان موجودا بالذات في الخارج بوجود متاخر
عن وجود زيد كما حسبه لم يكن ذاته في الخارج عين ذات زيد والا لزم تحصيل الحاصل او تاخر
ذات الشي عن نفسه فيكون ذاتا اخرى حتى يكون في الخارج ذات زيد وذات الابيض فلا يصدق ان هذا
ذاك بالحمل ولما استقام انه موجود بوجود زيد بالعرض كما حسبه اذ لو كان كذلك لكان موجودا في
الخارج بوجودين وهو خال عن التحصيل ومنها انا لا نم ان الابيض اذا اخذ بشرط لا شي صار العرض

المقابل للجوهر اذ العرض المقابل للجوهر مثل البياض وذات معروضه خارج عنه قطعا وهي داخلة
في الابيض على ما مر تحقيقه في مباحث الوجود واذا كانت الذات داخلة في الابيض لا يصير الابيض
مجردا عنها اذا اخذ بشرط لا شي اذ باخذ الشي كذلك يصير مجردا عن العوارض لا عن الاجزاء فان الابيض الماخوذ
بشرط لا شي يكون ذات المعروض داخلة فيه وهي خارجة عن البياض فكيف يكون عينه ومنها ان المقولات لو
كانت عبارة عن المشتقات لم يكن متباينة وقد تحقق في تعريف كل منها ما يوجب تباينه مع الباقي ومنها ان المقو
لو كانت عبارة عن المشتقات كما حققه ومنها انا لا نم ان زيد لو كان امرا بسيطا في الخارج والعقل يحلله
الى الحيوان الناطق لم يكونا جزئين موجودين في الخارج ان اراد بالجزء اعم من العقلي الخارجي لجواز ان يكونا جزئين
عقليين لذوي لا يلزم ان يكون زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا اذ الشي في حد ذاته كما لا يكون عاريا عن اجزائه
الخارجية كذلك لا يكون عاريا عن الاجزاء العقلية وسلم لو اراد بالجزء الخارجي ولا يلزم في تلك عريه
عنها في حد ذاته قوله هذا الكلام انما يلايم المهية لا بشرط بالاصطلاح الاخر اذ اراد انه لا يلايم الاصطلاح الاول
اذ لا يصدق المهية لا بشرط شي على مجموع المهية والعارض وذكرنا انه يكون كذلك اذا اخذ العارض بحيث يكون جزءا
لذات المجموع اما اذا اخذت بحيث يكون خارجا عن المفهوم المجموع دون ذاته كما يقال الحيوان الاسود او الحيوان
المعروض للسواد فيصدق الماهية الماخوذة بهذا الوجه على المجموع كما لا يخفى قوله يعني ان المعقولات الثانية قيل لا يخفى
ان يقال العقلي مركب من المعقول الاول والثاني فلا يكون معقولا ثانيا لان حد المعقول الثاني لا يصدق عليه اذ لا خارج
يحمل على الطبيعة بحسب الوجود العقلي وان حمل المعقولات الثانية بما هي مبادي الاشتقاق وفيها المجموع
انما ينتزع من الطبيعة بحسب وجودها في العقل وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم انه يصدق حد المعقولات على الكلي
العقلي فان نحوه هو العارض العقلي الذي لا محاذي به امر في الخارج والكلي العقلي مجموع العارض
والمعروض وهو ليس بعارض ولم يعتبر المعقول الثاني بالخارج المحمول كما حسبه واما ثانيا فلان قوله
فيه المجموع انما ينتزع من الطبيعة انما يصح لو كان المجموع مشتقا اذ من البين ان مثل الانسان الكلي ليس مشتقا
حتى يكون له مبدا الاشتقاق والظاهر انه لم يرد بقوله وهما هنا انهما من المعقولات الثانية
كما فهم الشارح بل اراد انهما غير موجودين في الخارج بخلاف الكلي الطبيعي فانه موجود فيه كما صرح به فيكون تفسير
الشارح منظورا فيه قوله لا معنى للتركيب اي ان لم يعتبر الوحدة رد عليه بانه يحتمل ان يكون شيئا مركبا
من اجزاء كل واحد منها يكون مركبا من اجزاء كذلك من غير ان يكون هناك واحد حقيقي كما يجوز على التقدير

ان يكون جميع العلوم نظرية ان يكتسب علم بعلم ويكتسب ذلك العلم بعلم ثالث وهكذا من غير ان يكون هناك
واحد حقيقي علم بديهي وح يتحقق الكثرة من الكثرات بدون الوحدة الحقيقية كما يكتسب النظري من النظريات
بدون البديهي وهذا الرد مردود بانه اذا لم يكن هناك واحد حقيقي لم يتحقق مركب حتى يتركب منه
مركب اخر نعم اذا لاحظ العقل مركبا معينا يجوز ان يكون مركبا من مركب اخر وذلك المركب الاخر يجوز ان يكون مركبا
من مركب ثالث وهكذا من رابع وخامس الى غير النهاية ولما كانت الاجزاء غير متناهية لم يقع للعقل بذلك الوجه
اطلاع على جميعها فلا يظهر التخلف عنده اما اذا لاحظ جميع الاجزاء المفروضة مجملا وتذكر ان حصول كل واحد
منها يتوقف على حصول واحد اخر مقوم له يجزم بانه ما دام للواحد الاخر حكم الواحد الاول لم يحصل شي من
هذه الاجزاء قطعا وكذا اذا لاحظ ان هذا العلم مكتسب بعلم اخر وذلك الاخر بعلم ثالث وهكذا لم يطلع
على جميع العلوم لعدم تناهيها ولم يظهر التخلف عنده واما اذا لاحظ جميع العلوم اجمالا وتذكر ان حصول
كل واحد منها في العقل يتوقف على حصول واحد اخر فلا يمكن ان يحصل الا بعد ان يحصل واحد منها حتى يحصل منه
واحد يجزم بامتناع كسبه قطعا فيلزم كون كل واحد له حكم الواحد الاخر لا يستلزم عدم حصول شي منها اذ لكل
واحد منها علة داخلة في السلسلة وفيه بحث اذ عليه كل واحد منها موقوف على وجوده ووجوده موقوف
على وجود بعض اخر منها ووجود هذا البعض ايضا موقوف على وجود بعض اخر وهكذا فمن اين يوجد
بعض حتى يصير سببا لوجود بعض اخر يتصف بالعلية فلم يكن لشي منها علة هناك ثم قيل مثل هذا
يجري في سائر المعدات كالصور العنصرية وغيرها وانما مثلناه بالصور العنصرية فانها موجودة قطعا
ولم يمثل بالدورات الفلكية لئلا يتوهم اندفاع المنع بناء على انها غير موجودة مثلا فنقول اذا لاحظ
العقل حادثا معينا يجوز ان يكون حاصلا من حادث اخر وذلك الاخر يجوز ان يكون حاصلا من حادث
اخر ثالث وهكذا من رابع وخامس الى غير النهاية ولما كانت الحوادث غير متناهية لم يقع للعقل
بذلك الوجه اطلاع على جميعها فلا يظهر التخلف عنده اما اذا لاحظ جميع الحوادث المفروضة
مجملا وتذكر ان حصول كل واحد منها يتوقف على حصول واحد اخر وهكذا يجزم بانه ما دام
للواحد الاخر حكم الاول لم يحصل شي من تلك الحوادث قطعا والبرهان التام في العلوم
تم في المعدات او ما في حكمها من حيث انه لا يجب اجتماعها مع المعلول في الوجود والتام في الحوادث ايضا كذلك
فما بال حكم ببطلان الاول وادعى البداهة فيه ولم يحكم بمثله في الثاني مع انه لا فرق بينهما

حصوصا على ما ذهب اليه من ان العالم كيف موجود في الخارج على سبيل التعاقب ثم التسلسل في
الحوادث وان كان باطلا على مذهب اهل الحق لكن كلامهم هنا غير مبني عليه وان فرض ابتناؤه عليه
فدعوى الضرورة فيه مخالف لاجماع العقلاء ولما عليه الامر في نفسه ولا مخلص الا بان يلتزم
في مادة النقض وعدم تخلف الحكم فيهما على ان هذا المحشي قد حكم في بعض حواشيه بان امتناع
كسب جميع العلوم لا يتوقف على حدوث النفس بل يتم على تقدير قدمها ايضا متمسكا بما ذكر
هنا وذلك مشعر بانه ذهب الى ان امتناع كسب الكل لا يتوقف على حدوث النفس على مذهب الحكماء القائلين
بقدم العالم وتعاقب الحوادث المتعاقبة فيه ايضا وفيه بحث اذ النقض انما يتوجه لو كان التسلسل في الحوادث
واقعا وليس كذلك اذ لم يتوقف صدور الحادث عن القديم على التسلسل كما حسب بعضهم وجوز بل
صدور الحادث عن القديم بوساطة الحركة كما صرح به المعلم الثاني اذ لولا الحركة لم يتصور الحادث
عن القديم وستحقق ذلك وانه لا يتوقف على التسلسل اصلا فلاح ان المحشي لا حكم بهذا الدليل
ببطلان التسلسل في الاول حكم به ببطلانه في الثاني ولم يدع داعيه بطلان التسلسل المذكور حتى كان ذلك
منافيا لما حكم به بعض العقلاء الا ادعي داعيه مقدمات دليل بطلانه ولم ينكره كل احد من العقلاء وهو
ذهب الى ان العالم كيف لكن لم يذهب الى انه موجود في الخارج اصلا وفيه انه يكون الاستدلال على وجود
البسايط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا على وجود البسايط الذهنية بمعنى انه لا بد ان يوجد في الذهن امر لا
يكون بحدّ يحسب هذا الوجود لجريان التسلسل في الصور الذهنية واما على وجود مهية الممكن العقل
عليها في انها الى امر فلا فان ذلك شبيه بالاجزاء التحليلية للجسم والمحذور في وقوعها وفيه بحث
لان ما لا يكون له اجزاء خارجية ولا اجزاء ذهنية بالفعل لم يكن مركبا في نفس الامر وان امكن
ان يفرض العقل فيه اجزاء واذا لم يكن مركبا فيها فلا محذور في انتفاء البسيط فيه قوله والا يرتفعان فيها لانها لا تخلو
عن الموجود واما المعدوم فانه ليس بموجود في نفسه فانه ليس بسيطا ولا مركبا فلا يكون بينهما تقابل
السلب والايجاب فلا يصدق عليهما حكم الجانبين غاية ما لزم من ارتفاع المهية الانسانية في الخارج
ان لا يصدق عليها حينئذ ارتفاعها عن الى ح حكم ثبوتي وهو حال الارتفاع معدوم لا انسان فلا ان
يصدق ان المعدوم ليس بانسان على ما هو عليه قوله لان الكلام صحيحا والتمهيد تكلف يعلم الحق
ان المعقولات الثانية ما يكون الذهن ظرفا للاتصاف به سواء كان المفهوم في نفسه مقيدا بالخارج او الذهن

اولم يكن مقيدا بهما ولذلك جعلوا العليه والمعلوليه والامكان منها سوا اعتبرت بحسب الوجود
الخارجي اوغيره وجعلوا نفس الوجود الخارجي منها فالظان المجعوليه بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية
كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة تامة للحاجة فلا يكون منشا الاتصاف بها الوجود الخارجي
وح فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحا وفيه بحث اذ المتاخرون ارادوا المعقول الثاني العارض الذي يكون
عروضه في الذهن دون الخارج كما صرح به ما نقله الشارح عن المواقف ههنا ولذلك ما حكم المصنف بان الشيئية
والعلية والمعلوليه ونظايرها من المعقولات الثانية رد وادلك عليه وحكم المحقق بصحة الكلام
اذا اريد بالمجعوليه الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي مبني على تفسير المعقول الثاني بهذا الوجه
لا بما اخترعه هذا القايل في تفسيره فلا تغتر عند الغفلة بما حققناه وعند المتاخرين ما ذكره ههنا **قوله**
كل المهيات وكونها موجودة مجعولة قد عرفت ما فيه من تحقيق ذلك فلا نعيده **قوله** المهية المركبة في حد
ذاتها مع قطع النظر عن وجودها قال القايل ان يقول اذا سلمت احتياج المهية في حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجودها الى جاعل يجعلها لا بمعنى انه يجعلها اياها فلم لا يجوز مثل ذلك في البسيط فان عدم
احتياجه الى الاجزاء لا ينفي احتياجها الى شي اخر فهذا الاحتياج لا يتصور في البسيط قلنا الا
الذاتي الى الجزء الاصغر واما الاحتياج الذاتي الى غيره كجاعل يجعلها في ذاتها كما اثبت في المركب فلا
نم انه غير متصور بل لا يجري فيه ذا وفقا بين المركب والبسيط والجاعل لا بد له من بيان والوجه
في منشا هذا القول ما قدمناه وفيه بحث اذ قد عين الشارح المعنى الذي يحتاج المركب فيه في
نفسه مع قطع النظر عن الوجود الى جاعل دون البسيط بضم بعض الاجزاء الى بعض اخر ومن البين
امتناع تحقق هذا المعنى في البسيط فلا يمكن ان يحتاج الى جاعل في هذا المعنى وهذا القدر
مما يكفي في الحكم بان المركب مجعول بحسب هذا المعنى دون البسيط واما ان في ذلك اشتراكا في المجعوليه
او في عدمها لمعنى اخر والا ان يختص البسيط بالمجعولية في معنى اخر لو امكن ذلك نعم لو لم يعين المعنى
وقيل المركب في ذاته مجعول دون البسيط فللقايل ان يقول لم لا يجوز ذلك في المركب فليجز مثله
في البسيط اما بعد تعيين المعنى وظهور امتناع تحققه في البسيط فلا ورود لهذا الايراد كما لا يخفى
قوله لما ارادوا احتياجه في حد ذاته فيل تفسير الامكان بالحاجة غير مصطلح الا ان يقال على
ان فيه ما مر من استناد الحاجة الى الاجزاء الا استنادا الحاجة الى الفاعل ويلوح الى الجمهور نظروا الى ان في المركب مجعولا

وبجعولا اليه فلا يتصور فيها الجعل على انهم لم يريدوا من الجعل الا هذا المعنى كما يتبين من قولهم
بالامكان كيفية نسبة كون الشي مادة لكل شي واعتبروا الاحتياج بمكونها ذلك المركب في الانضمام
وليس في البسيط شي يكون كونه اياه ممكنا وعلى هذا فالجواب ان جميع الاجزاء عن المركب كما هو
المشهور فلا يتصور جعله اياه كما في البسيط بعينه والاجزاء المادية لا تصير غير المركب الا بالعرض ومثل ذلك
الصور تتصور في البسيط واما عدم تحقق هذا الامكان في البسيط مع ان السواد اذا كان ممكن الوجود
كان كونه سوادا ايضا ممكنا اذ يمكن ان لا يوجد الفاعل اصلا فلا يكون السواد سوادا او لا انا نقول
فيه وفيه بحث اما اولا فلانه كما ان فيه اسناد الحاجة الى الاجزاء كذلك فيه اسناد الحاجة الى فاعل انضمام
بعضها الى بعض وهو المراد واما ثانيا فلان كون السواد سوادا واجب لا يمكن قوله اذ يمكن ان لا يوجد
الفاعل فلا يكون السواد سوادا قلنا لا يكون المعدوم سوادا الا ان لا يكون السواد سوادا كما مر سابقا مرادا
قوله لا خفى على المتامل قال لا يخفى على المتامل انه ليس محصل توجيه القول الثالث ما ذكره
كيف وقد صرح هذا القايل بان الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا بل حاصله كما تدل
عليه العبارة ان المركب يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه الى بعض بخلاف البسيط
فانه انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم يتجه عليه ما اوضحنا اليه انفا
وفيه بحث اذ قد عرفت انما لوح اليه انما غير متجه اليه فان بعض الفضلا لا يقال قوله فيما سبق في تاويل
القول الثالث اذ لا يتصور فيها مجعوليه في حد ذاتها وقوله ههنا بان المركب مجعول له في حد ذاته مع
قطع النظر عن وجوده دون البسيط يدلان على ان مراد من قال بنفي المجعولية عن البسيط واثباتها للمركب
نفي كونها لازم المهية للبسيط واثباته للمركب وهذا بعينه هو المعنى الذي هرب عنه لانا نقول المراد
ان هذه المجعولية بالقياس الى ذات المركب والقياس الى الاجزاء ولم يلاحظ فيها النسبة
الى الوجود بخلاف المجعولية المنسوبة الى البسيط فانها ليست منقسمة الى الذات والثانية منها
من الاجزاء فقط وليس فيما ذكره دلالة على ما ذكره اصلا وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودها
فيه ثم انه قد يعقل البيت دا صلاعن كثير من اجزائه ثم الجزء اما خارجي او ذهني واذا اعتبر تقدمه
على الكل بحسب الذهن والخارج تصير الاقسام اربعة تقدم الجزء الخارجي بحسب الوجود الخارجي وهو لازم
تقدم الجزء الخارجي بحسب الوجود الذهني وذلك غير لازم اذ التقدم باقتضاء حصول الكل بحصوله

تقدم الجزء الذهني بحسب الوجود الخارجي وهو ان الجزء الذهني وان كان متحدا مع الكل في الخارج ذاتا
ووجودا لكن يتصور ان يكون نسبة الوجود اليه من حيث هو كل موقوفا على نسبته اليه من حيث هو
جزء وقد اشار الشيخ الى تقدم هذا القسم في الحكمة العلائية بان العقل يحكم بان الشي ما لم يصر
حيوانا لم يصر انسانا تقدم الجزء الذهني بحسب الوجود الذهني وذلك ايضا غير لازم اذ الكانا نخطر
معا بالبال فانه قال في اول منطق الشفا فيجب ان يكون المقومات معقولة مع تصور الشي بحيث
لا يجهل وجودها له ولا يجوز سلبها عنه حتى يثبت المهية في الذهن مع رفعها في الذهن بالفعل ولست
اعني حصولها في العقل حضورها بالبال فكثيرا من المعقولات لا يكون خاطرا بالبال بل اعني
انها لا يمكن مع اخطارها بالبال واخطار ما هي مقومة له بالبال حتى يكون هنا يخطر بالبال
ان سلبها عنه كما انك تجد الماهية بالفعل خالية عنه مع تصورها اعني تصور المهية في الذهن قال ان
انا نعقل كنه البيت مع الذهول عن بعض اجزائه فهو مكابرة فان تعقل الشي بالكنه عبارة عن حصول
نفسه في العقل وتعقل المركب هو جميع اجزائه وكيف يتصور حصوله بنفسه مع عدم حصول جزئه نعم يمكن
ان لا يكون الجزء ملتفتا اليه قصدا ويخطر بالبال حيث لا يكون معلوما بالتفصيل بل اجمالا الا
بالبال الحصر من المعلوم فان الامور المعلومة اجمالا معلومة وان لم تكن مخطرة ومنشا وهمه عدم الفرق
بين العلم بالشي واخطاره بالبال وان اراد انا نعقل وجهه كذلك فهو لا يضر اذ المراد ان وجوده في الذهن
الحقيقة موقوف عليه والمعلوم بالوجه غير موجود فيه حقيقة كما لا يخفى بل الموجود فيه حقيقة
هو ذلك الوجه الذي له علاقة الاتحاد معه فنسبة الوجود في الذهن اليه بالعرض وفيه بحث اذ المختار
انا نعقل كنه البيت مع الذهول عن بعض اجزائه قوله تعقل الشي بالكنه عبارة عن حصوله بنفسه
في العقل وتعقل المركب جميع اجزائه قلنا انما يفيد ذلك لو كان الحاصل في العقل حاكيا كونه
فيه قياسا على الحقيقة التي هي في الخارج حتى اذا عقل بيتا كان ما في العقل احجارا او لبنا واخشابا ركبت
منه على الوجه الذي ركبت في الخارج ولو عقل انسان لكان في العقل حيوان ناطق مركب من
عظم ولحم وجلد وغيرها كما انه في الخارج مركب من هذه الامور ولا يلزم بل ذلك سوله اذ
مسلكه ما لعقل بل الحقايق اذا حصلت في العقل يحصل شيئا الى كيفية نفسانية كما حققناه
في مباحث الوجود الذهني وح لا يلزم من حصول المركب في العقل حصول اجزائه فيه فلا نرى ان

تعقل الانسان بالجوهر القابل للابعاد النامي الحساس المتحرك بالارادة الناطق الذي
هو كنه حقيقته لا يستلزم تعقل العظم والغضروف والسمين والقلب والدماغ وانكار هذا
مكابرة لا انكار ان تعقله يستلزم تعقل جميع اجزائه ثم قيل عدم لزوم تقدم الجزء الذهني
بحسب الوجود الذهني عليه والسند انه اذا تعقل المهية مجملة يكون جميع اجزائها متعقلة اجمالا
وان لم يكن ملتفتا اليه مخطرا بالبال وما ذكره مبني على توهم عدم الفرق بين العلم والاخطار وهو
مخالف لنص الشيخ الذي نقله انفا حيث قال ولست اعني بحصولها في العقل حضورها بالبال فكثيرا من
المعقولات لا يكون مخطرا بالبال فقد صرح بان المعقولات قد لا يكون مخطرا انما ذكره المحشي في
معرض السند لان من انا نعقل المهية مجملة ولا يخطر بالنا جنسها ولا فصلها فلا يكون تعقلها موقوفا
على تعقله مبني على ان ما لم يخطر بالبال غير متعقل وهو خلاف نص الشيخ وفيه بحث اذ لو كان تعقل المهية
المجملة مستلزما لتعقل جميع اجزائها كما حسبه لكان العالم بالمهية المجملة كمعنى لفظ الانسان عالما
بجميع اجزائها من الاجناس والفصول والسوال عنه بما هو كان طلبا للامر المعلوم للسائل والجواب بالحيوان
الناطق غير مفيد له لان ذلك معلوم له على هذا التقدير لكن السوال المذكور ليس طلبا للامر المعلوم
للسائل والجواب مفيد له ضرورة وايضا فكيف ولو كان كذلك لكان كل من يعرف لفظ الفرس كان عالما
بمعنى الجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قايمة والنامي الحساس الصاهل ولا شك ان كثيرا
ممن يعرف معنى هذا اللفظ لا يعرف جميع هذه الامور ولا يهتدي اليها اصلا اذا فتش عن جميع
معلوماته بل منهم لا يقدر على تعقلها لبلادته ومنشا الاشتباه عدم الفرق بين المجهول والمعلوم الغير
المخطر بالبال ثم قال قوله لكن الشيخ فرع امتناع سلبه عنه غير مسلم كيف والشيخ فرع له
بيتين في مباحث التقدم الى معنى اخر سوى المعاني المحصلة اوالنه وما اورده في معرض الدليل على
ذلك لا يدل عليه اصلا بل يدل على خلافه اذ حاصل كلام الشيخ انه يجب مع تعقل المهية تعقل الجزء
اما مفصلا مخطرا بالبال او مجملا غير مخطر نعم يلزم كونها بحيث لو اخطر بالبال مع اخطار
امتنع سلبها عنها والذي في ذلك ما توهم انه فسر التقدم لمعنى اخر وفيه بحث اذ مدار هذا
الايراد هو فهم المراد لا ضمير فسر في قول المحشي لكن الشيخ فسره راجع الى حصول الجزء الذهني مع حصول
المركب كما يفصح عنه ما نقله عن الشيخ لا الى التقدم كما حسبه ثم ليس حاصل كلام الشيخ ما ذكره

اصلا بل حاصله ان المراد بحصول المقومات مع حصول المهية كونها بحيث يمتنع سلبها عنها قوله فيه من الاعدام
والتقدم بحسب العدم لعدم ما للعلية قيل ايضا لانه حقق اخرا ان كلا شرطا تقدمه على ساير الا عدام
علة تامة فلا يكون هو وحده علة تامة والجواب ان حاصل كلامه بعد حواشي الامر ادان كلا منها مع هذا
الشرط علة تامة فينحصر ما الفرق الى ان كلا من الاعدام شرط يسبقه على ساير اعدام الاجزا علة تامة في مرتبة
بدون مداخلة ساير الاعدام وليس حال وجود الاجزا كذلك اعني ليس وجود جز شرط ما بدون علة تامة
مداخلة ساير الاجزا في مرتبة من المراتب فحاصل ان المعلول قد يستغني في عدمه عن عدم جزء ما من الاجزا ولا
يستغني في وجوده عن وجود شي من الاجزا فقد ساق الكلام اولا على المسامحة والاجمال ليورد على السوال
ثم فصل المقصد في الجواب قوله ثم كل واحد من عدم الاجزا قيل انما يحتاج الى ذلك اذا ثبت ان عدم الشي المعين
امر محصل دون اثباته خرط القتاد والا فالكل لم يكن محصلا وكان عدمه المستند الى عدم احد العلل
غير العدم المستند الى عدم علة اخرى لجاز ان يتحصل اخر من العدم او الشي جزا اخر انما نقل الكلام
الى كلية الشي المستلزم جواز تعاقب افراده ومنظم الظان عدم كل واحد من الاجزا الادخل له بخصوصية
في استتباع عدم المعلوم بل علة اتنفا احد علل الوجود بل انتفا علة التامة المستلزم انتفا احد
العلل وفيه بحث اذ لمنع توارد العلل التامة على المعلول الواحد بالعدد امتناع توارد ها على المعلول
الشخصي بناء على انه واحد بالعدد وجواز التوارد على الكلي لانه كثيرته فالحظ المذكور عليه يقوله انما يحتاج
الى ذلك انما ثبت ان عدم الشي المعين امر محصل عدم لجواز ان يكون عدمه اللاحق واحدا بالعدد كما يشعر
به ما ذكر في جواب سواله وما ادعاه من ان عدم كل واحد من الاجزا الادخل له بخصوصه في استتباع عدم ع كذا في
المعدوم انما يستقيم اذا كان لو لم يكن وجود جميع الاجزا في وجود المعلول اما اذا كان فيه فالظاهر خلافه اذا كان قوله ع
العلل من تقع اولا ولا الكل الجزء وما انتفاعه يرتفع الكل كما لا يخفى على المتامل قوله لان الجزء الذهني كالجنس
والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي وذلك لان المتقدم في الخارج لا يكون متحدا مع المتاخر ذاتا فيتغاير في الخارج
وح يمتنع حمله عليه وفيه بحث اذ ليس المراد بتقدم الجزء على الكل التقدم الزماني حتى يكون منافيا
لاتحادهما في الخارج بل المراد التقدم الطبيعي وهو على ما مر راجع الى احتياج مخصوص ومن البين
ان هذا الاحتياج لا ينافي اتحادهما في الخارج اذ من الجائز ان يكونا متحدين فيه ويكون نسبة الوجود اليه من حيث
انه جزء احق من نسبته اليه من حيث انه كل كما ان نسبة الوجود الى العرض الا ما هو واسطه احق واولى من نسبته الى الشي

في العروض

ان

ان العروض واحد وكان نسبة العلاج الى الشخص المعين من حيث انه طبيب اولى من نسبته اليه من حيث
انه بنا فيل لا نم ان التقدم الطبيعي راجع الى الحقيقة بل التقدم الطبيعي بالمعنى الاخص هو المعنى الذي
يلزم كون الشي محتاجا اليه ولا يكون كافيا في وجوده وبالمعنى الاعم هذا المعنى من غير اعتبار القيد الاخير
وفيه بحث اذ المعنى اللازم لكون الشي محتاجا اليه المعبر عنه بالتقدم الطبيعي هو ضرب من الاحقية كما مر تحقيقه
ثم قيل لو كان للوجود ذات موجودة ولم يكن امرا انتزاعيا لكان لهذا القول وجه اذ ح يكون ذات الوجود واحدا
ونسبته الى الكل والجزء مختلفة واما على ما هو التحقيق من ان الوجود نفس الموجودية التي ينتزعها العقل من الماهيات
وليس له ذات عينية ولا معنى لاختلافها فيه كما لا يخفى على من له فطرة سليمة كيف والوجود لا افراد له
سوى الحصص المعينة بالاضافة على ما اعترف به المحشي او الوصف كالوجود الذي لا سبب له كما صرح به
بهمنيار وغيره ولما كان وجود احدهما متقدما ووجود الاخر متاخرا فقد تخصص الوجود بالوصفين وليس فيهما سوى
هذين الحصتين في معنى اتحادهما ثم لو كان الاختلاف بالتقدم والتاخر غير مناف للاتحاد في الوجود كما زعمه
فقد صح حمل المادة والقوم صرحوا في الفرق بين الجنس والمادة بان الجنس محمول والمادة غير محمول بناء على كونها
جزا له ومتقدما عليه وعلى ما ادعاه لا يصح هذا الكلام وفيه بحث اذ ما ذكره من انه ليس للوجود ذات
موجودة بل هو امر انتزاعي يقتضي ان لا يكون للشيئين ذاتا وجود واحد ولا يقتضي ان لا يكون للمتحدين ذاتا
وجود واحد ويكون نسبة هذا الوجود الى تلك الذات من حيث الاحيوان احق واحرى من نسبته اليها من حيث انه مثلا ح
انسان فكما ان العارض الخارجي جاز ان يختلف نسبته الى ذات واحدة اذا اخذت بوجهين كما اعترف به كذلك
العارض الانتزاعي جاز ان يختلف نسبته الى ذات واحدة اذا اخذت بوجهين ومن يفرق في ذلك فعليه ب
البيان وما ذكره من ان ليس للوجود فرد سوى الحصص المتعينة بالاضافة اذ الموصل اينما في ان يكون لامر
واحد بسيط في الخارج وجود واحد فقد يخصص بالاضافة اليه واذا عرض لذلك الامر كثرة عقلية
تعرض لوجوده ايضا كثرة بواسطة الاضافة الى تلك الكثرات مثلا وجود الانسان من حيث انه وجود واحد
ومن حيث انه وجود جسم ووجود حساس ووجود ناطق كثير ولا يحذور في ذلك ولا في ان يعرض له من حيث انه
كثير اوصاف مختلفة كالتقدم والتاخر المذكورين ثم الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الاختلاف بالتقدم
والتاخر غير مناف للاتحاد فقد صح حمل المادة ممنوع اذ صحة حمل المادة من حيث انها مادة فانها من
هذه الحيثية جزء والجزء من حيث هو جزء بعض الكل فلا يكون متحدا معه من هذه الحيثية ولا يصح حمله عليه

هذه الحيثية وليس امتناع حمل المادة بواسطة تقدمها كما حسبه اذ التقدم لا ينافي الحمل الا يرى ان الكون
قد يتقدم على الاسود ويصح حمله عليه وسلم ان اراد صحة حمل المادة لا من حيث انها مادة بل من حيثية
اخرى ومنع بطلان اللازم اذ المادة من حيث انها جنس محمول كما سياتي وهذا دليل على ان التقدم
لا ينافي الاتحاد اذ لو كان منافيا له لما صح حمل المادة باي وجه اخذ قوله ان كان بينهما مغايرة في الوجود
لا يخفى ان الفرق بين الجنس والمادة وان ما هو جنس ليس جزءا وان ما هو جزء ليس جنسا لا شك
من النقض ولم يحتج الى هذا التكلف مع ما فيه من المناقشة التي لا تخفى على الفطن فان قلت المادة العقلية
العقلية المعروفة التي يفرضها العقل في البسائط كاللون في السواد مثلا غير متميزة في الوجود الخارجي
كما صرح به الشيخ فالجزء العقلي مطلقا لا يتقدم في الوجودين قلت لا تركيب هناك حقيقة فان ذلك
امر فرضه العقل فيه بضرب من التحليل وشبهه ان اطلاق التركيب عليه وعلى غيره على سبيل الاشتراك
بل اطلاقه على ذلك على سبيل المسامحة وكلام الشيخ اما الى ذلك وقد صرح به في التعليقات ثم
لو تنزلنا عن هذا المقام احترنا المعوال في ايراد النقض بهذا المعنى كما ذكر الشارح لان المعد لوجود شي في
الخارج ربما يتقدم بالوجود الذهني لجواز ان يكون موجود ذهني معدا لموجود خارجي وكذا الكلام
في العكس واما ما هو جزء لشي بحسب وجود ذلك الشي في الذهن فلا بد ان يتقدم في الوجود الذهني وكذا ما هو
جزء بحسب الوجود الخارجي ما لوجود المأخوذ في قوله بحسب تقدم الجزء على الكل في الوجود الذي هو جزء بحسبه هو وجود
الكل ولا يجب في المعد للشي بحسب وجود ذلك الشي في الخارج تقدمه عليه بحسب الخارج ولا في معد وجود ذهني في الذهن ان يكون متقدما عليه ذلك الشي بحسب الذهن وفيه بحث اما اولا فلان الجواب على ما اختاره من ان الجنس غير الجزء
بطل اصل الدعوى وهو تقدم الجزء في كلا الوجودين بيان ذلك ان المهية تحصل في الذهن بخصوصها حال التحصيل
فيه بلا خلاف واجزا الحد التام منحصر في الاجناس والفصول كما حقق في موضعه فلو كان الجزء غيرها
كما حسبه لزم تحقق المركب في الذهن بدون جزئه الذي هو المادة فلم يكن المادة معدا في الوجود الذهني
اما اذا كان الجنس مع الجزء المادي متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما ذهب اليه الجمهور فلا يلزم
ذلك لاتحادهما بالذات واما ثانيا فلان المادة العقلية التي يفرضها العقل في البسيط وان لم تكن متميزة في
الوجود الخارجي لكنها في العقل متميزة وح لجواز ان يكون الوجود بحسب الاضافة اليها متقدما عليه بحسب
بحسب اضافته الى البسيط المذكور على انك ستقف على ان التركيب من المادة والصورة في ساير المواضع اتحادي

ماعنينا بالتقدم والتاخر فيهما من هذا القبيل وعلى هذا لا حاجة الى نفي التركيب عن
المركبات العقلية التي قد اعتبر القوم التركيب فيها واما ثانيا فالمعنى الثاني في فغنية ان الغرض
من اعتبار تلك الخواص بيان التقدم المذكور الذي هو الخاصة المطلقة للجزء بان تميزها
الجزء عن غيره لما كان الجزء الخارجي متقدما في الوجود الخارجي فقط وكثير من الامور تركه
في ذلك والجزء الذهني متقدما في الوجود الذهني فقط وكثير من الامور يشاركه في ذلك فلا تتميز
بهذه الخاصة الجزء عن مشاركاته في التقدم المذكور والفارق الذي ذكره بينه وبين المعد من ان الجزء ان ان
يكون متقدما في الوجود الذي هو جزء فيه بخلاف المعد لا تتميز تميزه افراد الجزء عن المعد وبالجملة لو كان يترتب عليها التمييز
الخاصة المطلقة هذه لم تتميز عليها الثمرة التي هو الغرض من اعتبارها فالوجه ان يحمل على المعنى الاول
اذ بها يتميز الجزء عن جميع ما عداه قوله وعن الثاني اعني تقدمه بحسب الوجود الخارجي قيل فيه بحث مكن
التقدم الخارجي اللازم للجزء على ما حققه انما يعني انه لو كان له وجود خارجي مغاير لكان متقدما
فاذا لم يكن له وجود خارجي مغاير كما في مثال اللون لم يكن متقدما فيلزم ان لا يتحقق الاستغناء
عن الواحد في الثبوت والجواب ان التقدم المعتبر بالحيثية المذكورة سبب الاستغنا وان لم يتحقق التقدم
بالفعل وح يبقى النظر في ان الاستغنا مستند الى تلك الحيثية فتلو رفعنا ما فيه وفيه بحث اذ لا يكفي في الجواب
ان يدعى استلزام الحيثية المذكورة للاستغنا واستلزامها لذاتها فالجزء المحيث بالحيثية المذكورة ان كان
له وجود مغاير لوجود الكل في الخارج كان متقدما عليه فيه وان لم يكن له وجود مغاير له وكان عينه
في الخارج كان حاصلا عند حصوله فيستغني عن سبب جديد وح يسقط النظر الذي بني على جوابه
قوله يعني ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد اقول
حصول الجزء للمركب لا يفتقر الى سبب اصلا لا القديم ولا الجديد والمحتاج الى السبب حصول الجزء لمادة المركب لانه
فان السواد في ذاته لون وليس بجعل السواد لونا اصلا بل السبب بجعل الثوب ذا لون فاما
قوله بل يجد تصور المهية لو صح ذلك لكان تصور المهية مستلزما لاثبات جميع الذاتيات لها
وهو ظاهر الفساد وقيل مراد الشارح بقوله تجرده عن الواسطة لا عن غيره مطلقا واعتمد في ذلك
على ما ذكر عن قريب وهو قوله يجد اخطار الجزء والمهية بالبال اذ هو قرينة جلية على ذلك فقد
احملا اولا ثم فصل وفيه بحث لان قول الشارح يجد اخطار الجزء والمهية ناظر الى اللازم البين

البين بالمعنى الاعم الى هذا القسم كما يادى عليه قوله وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدق على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والفصل ان اكتفى بتجرد المهية والتجرد عن الوسط مشترك بين القسمين فلا يكون الترقي باعتبار التجرد عن الواسطه بل هو باعتبار التجرد عن اخطار بحركة هو المتبادر قوله كما في البيت لا شك ان هناك الات عرضت لها هيئة مخصوصة من باب الوضع فلو اطلق لفظ البيت على تلك الالات حال كونها معروضة للهيئة المخصوصة كانت الهيئة خارجة عن الذات التي عبر عنها بالبيت وهو جوهر غير متقوم بالعرض قطعا ولو اطلق على الالات والهيئة جميعا كان عرضا وجوهرا في نفس الامر قد سميا باسم واحد فلا يكون هذا المجموع جوهرا ولا عرضا كالمجموع الجسم والحركة القائمة به لا يكون جوهرا ولا عرضا ثم في جعل الهيئة العارضة للعسكر اعتبارية والهيئة العارضة لا لات البيت حقيقية نظر وكذا في جعل المزاج جزا للمعجون فان ما قيل في قوله فلا يكون هذا المجموع جوهرا غير مسلم لان الاحوال لكون جوهرا لصدق حد الجوهر عليه اذ هذا المجموع لا يحتاج الى موضوع وقد صرح الشيخ في الشفا بان المركب من الجوهر والعرض القايم به جوهر بهذا الدليل وفيه بحث اذ حد الجوهر لا يصدق على هذا المجموع اما اولا فلان الوحدة الجنسية معتبرة في تقسيم الجنس العالي الى المقولات العشر كما بين في موضعه فيكون معتبرة في حد كل منها والمجموع المذكور ليس جنسا واحدا بل مركبا من جنسين واما ثانيا فلان هذا المجموع محتاج الى العرض الذي هو جزوه بحيث لا يمكن تحققه بدونه وهو محتاج الى الموضوع كذلك فيكون المجموع محتاجا الى الموضوع بحيث لا يمكن تحققه بدونه واحتياج العرض الى الموضوع يكون فكيف لا يصدق عليه انه لا يحتاج الى الموضوع على ان ما يسعد من قوله هذا المجموع لا يحتاج الى موضوع لا اختصاص له بالجوهر والعرض القايم به بل نسبته اليه والى مجموع الجوهر القايم بعضه ببعض نسبة واحدة فلو اقتضى ذلك دخول المجموع الاول في الجوهر لاقتضى دخول المجموع الثاني فيه وهو ليس بجوهر وفاقا ثم قيل كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من ان الوضع من الاعراض الموجودة في الخارج واما الهيئة العارضة لاحاد العسكر فهو اتفاقهم على امر معين وامثاله ذلك من الامور الاعتبارية واما جعل المزاج جزا من المعجون فقد اضرب عنه الى الصورة النوعية فلا عليه شي وفيه بحث اذ قد نقل بعض المتكلمين ان الحكما قسموا الموجود الخارجي الى الواجب والممكن والممكن الى الجوهر والعرض وهو غير مطابق للواقع

تصود م

ولا عرضا م

كذلك م

والعرض م

دع

تقدير مطابقته يكون الاعراض مطلقا من الموجودات الخارجية لا بعضها ولا يصلح ذلك جوابا لمن يطلب الفرق بين الهيئة العارضة لاجزا البيت والهيئة العارضة لاحاد العسكر وحمل المزاج على الصورة النوعية غاية اذ لا دلالة للكلام عليه فلا ينبغي ان يلتفت اليه قوله وحدة حقيقية تخصه باللوازم والاثار قيل فان قلت القسم الاول ايضا مختص باللوازم والاثار فان العسكر والعدد مختصان باللوازم والاثار الواحد لغيرهما قلت المراد باللوازم والاثار لوازم واثار لا يكون عين مجموع اثار الاجزا المادية ولوازمها بل لوازم للوحدة الحاصلة بالتركيب كالسعرية المعجون وليس في العسكر والعشرة الا اجتماع لوازم الاحاد خلاف المعادن مثلا فان لها خواص ليست بمحض مجموع خواص الاجزا كاليا قوت مثلا ولعل هذا معيار الوحدة الحقيقية وفيه بحث اذ قوله ليس في العسكر والعشرة الا اجتماع لوازم الاحاد غير مسلم اذ اجتماع الاحاد في كل من الصورتين لوازم غير مجموع لوازم الاحاد الا ترى ان الحبل الماخوذ من عشرة خيوط مثلا يقوى على اضعاف جميع قوى الخيوط التي فيه ثم ان اراد بقوله بخلاف المعادن فان لها خواص ليست عين مجموع خواص الاجزا انها ليست غير مجموع خواص الاجزا المادية والصورة فلا نسلم ان لها خاصية من هذا القبيل وان اراد انها ليست عين مجموع خواص الاجزا المادية ثم لكن لا نسلم ان ليس في العسكر والعشرة امثاله فلذا قال بعض الفضلا انه يكفي في الوحدة الحقيقية حلول بعض اجزا المركب في البعض لكون العرض المركب من الحال والمحل واحدا حقيقيا وان كان المحل عينا وكذا الجوهر المركب منهما فلا وجه لنفي التركيب الحقيقي عنهما وان لم يكف ذلك بل لا بد فيه من شرط اخر فالمرجح لها انتفاء ذلك الشرط في صور المركب من الحال والمحال المذكور لم لم يسلم الوحدة الحقيقية عنها فلا وجه لنفي الوحدة الطبيعية عن العرض المركب من الحال المذكور وان اطلقنا على انا نقول لو تم ما ذكره من الدليل لزم ان لا يكون السرير المركب من القطع الخشبية والهيئة الحالة فيها واحدا حقيقيا وهو خلاف ما صرح به المحققون وفيه بحث فان الواحد الحقيقي ما يكون نفس ذاته امرا واحدا لا انها امور متعددة توصف بالوحدة اذا اخذت مع صفة واحدة كالمركب من اربعة اجزا خارجية فان ذاته اربعة واذا اخذت مع صفة واحدة كالاربعة او المربعة توصف بالوحدة فيقال الاربعة واحدة او مربع واحد ولا شك ان المركب من العرض ومحله ليس واحدا حقيقيا ثم السرير ليس واحدا حقيقيا كما حسبه بل هو واحد صناعي كما حقق في موضعه فانه بمعنى التصديق يتوقف في تصورات اطرافه قيل لا طائل تحته اذ ظاهر ان التمثيل لا يرد انما التصورات اطراف ذلك التصديق لا ثابتة قبل الحكم عن نفس الحكم فانه تذكر الحسبان التي

صارت في مبدا الفطرة معدة لفيضان حكم كان بعد التنفس لتذكره ذلك الحكم بل ربما صارت تلك الحسبان معدة لفيضان حكم الحكم في الحال وبحث اذا اث رح لم الحكم بان خفا تصورات الاطراف بدليل التمثيل حتى توجه عليه ما ذكر بل حكم بان الخفا الحاصل في التصديق بواسطة خفا تصورات الاطراف بدليل التمثيل الاجمالي في ان يزول الخفا الحاصل بسبب امر اخر وما ذلك السبب قوله وقد تحير افهام العقلا في كيفية تركيب الماهية من الاجزا المحمولة فيها انه جزء ما هو جزء حقيقية لحول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة واطلاق المحمول على الجزء مسامحة نظرا الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا نحوا العقل والاعتبار وعند هذا لا اشكال في التركيب العقلي كما سبق تفصيله فان قلت ما الذي يختار من الاحتمالات الاربع قلنا الاجزا الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين والمحمولات على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد فان قلت يلزم المحذور اللازم من الاحتمال الاول وهو وجود الكل بدون الجزء وقيام الواحد بامور متعددة قلت طبيعة الجنس الماخوذ بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه لا ينافي الفصل لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شي اذا انضم اليه الناطق فانما ينضم اليه الناطق من حيث انه تعينه وتحصله لا من حيث انه امر اخر يحصل منهما ثالث ومن ثمه قال في الشفا في ان للجسمية التي بمعنى الجنس وجودا يحصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك لا غيره وفي الفصل ايضا الحكم هكذا فان الفصل لا يمكن ان يضع في شي من الاشيا الجسمية التي هي طبيعة الجنس وجودا يحصل هو اولا وينضم اليه شي اخر حتى يحدث الحيوان النوع في العقل لانه لو فعل ذلك كان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع لكان جزا منه ايضا بل انما يحدث الشي الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود والعقل معا اذا احدث النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه مضمنا فيه وجزا منه من جهة التي اومانا اليها انتهى اقول فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان ونظير ذلك نفس الصورة الجسمية الواحدة نعرض للهيولى التي هي معروض الاتصال اعني الصورة ثم لا من حيث انها متكثرة بل الوحدة والكثرة انما يحصلان بسبب وحدة الوجود وكثرته كما في الهيولى بسبب وحدة الصورة وكثرتها وقيه بحث اما اولا فلان الجزء لو كان متحدا مع المحمول بالذات كان عينه وصح حمله على ما يصح حمل المحمول المتحد معه عليه حقيقة لا مسامحة غاية الامر ان الحمل لا يكون منشأ الحمل كما ان الساجي محمول على الطبيب حقيقة وليس الطبابة منشأ الساجية واما ثانيا فلان المادة والصورة لو كانتا موجودتين بوجودين متغايرين والجنس والفصل موجودين بوجود واحد لكانت المادة

شالاعم

النوع م

والجنس مختلفان ذاتا وكذا الصورة والفصل وح لم يكن حصول الجنس والفصل حصولهما فلو عدنا المادة والفصل لم يحك المادة والصورة موجودتان وليس من المهية سوى الجنس والفصل وهما غير المادة والصورة ذاتا وعلى التقدير المذكور فيلزم وجود الكل بدون وجود الجزء ولا يندفع ذلك بما ذكر من ان طبيعة الجنس الماخوذ بشرط الفصل غير مغاير للفصل كما لا يخفى على ان ما ذكر حاصل التحصيل وليس معنى كلام الشيخ ذلك قوله هذه الاجزا اما ان يكون صور الامور متعددة او لامر واحد انما يستقيم هذا الترديد لو كانت الاجزا العقلية صورا ذهنية وذلك مبني على ما حسبه بعض المتاخرين من ان الاجزا العقلية اجزا المهية في الوجود الذهني حتى يكون الصورة الحاصلة من الانسان في الذهن مركبا من الحيوان والناطق وليس كذلك ضرورة انما في الذهن من الانسان ليس حيوانا ولا ناطقا بل الاجزا العقلية عبارة عن امور يعتبر العقل المهية اليها ضربا من القسمة صالحة لان يحمل على المهية وان كان الا باعتبار الحيوانية مثلا كما جاز للعقل ان يقسم الانسان الى اجزا مقدارية جاز له ان يقسمه بحسب الصفات والاثار الى جوهر قابل للابعاد نام حساس متحرك بالارادة ناطق فهذه الاقسام اجزا تحليلية للانسان الموجود في الخارج لا انها اجزا لما يحصل من الانسان في العقل والانسان امر واحد متكثر بتقسيم العقل الى هذه الاقسام كما انه متكثر بتقسيمه الى الاجزا المقدارية ولما كان جميع هذه الاقسام ذاتا ووجودا امرا واحدا هو نفس الامر الانسان صح حمل كل واحد منها عليه وعلى بعض اخر منها فظهر ان هذه الاجزا ليست صورا ذهنية حتى يرد فيها انها صور امر واحد او امور متعددة بل هي اجزا فرضية لموجود واحد واقع في نفس الامر فلا تكون متباينة في الخارج بل بحسب تقسيم العقل الامر الواحد اليها تغير متباينة وعلى هذا يحمل قول المصنف وتميز في الذهن فقط قوله او لامر واحد قيل في هذا التحرير نظر لانه ان كان المراد بقوله اما ان يكون صور الامور متعددة ان يكون تصورا عليه لمفهومات متعددة فلا يحتمل القسم الثاني لان الاجزا لما كانت متغايرة المفهوم فيكون باعتبار وجودها في الذهن صور المفهومات متعددة ضرورة وان كان المراد ان يكون صادقة على امور متعددة فالقسم الاول غير محتمل لان تلك الاجزا صادقة على امر واحد هو المهية لا محالة اذ الكلام في تلك الاجزا فيكون من القسم الثاني البتة وايضا لا يكون القسم الاول الخارج من التقسيم بعينه الاحتمال الاول لان المعتبر في القسم الاول ان يكون الامور المتعددة التي يصدق عليها تلك الاجزا متحدة في الوجود وليس كذلك هو الاحتمال الاول بل هو ان

يرجع

بحيث تلك الاجزاء مع اختلافها بالمهية وان كان المراد اعم من المعتبر فلا تقابل بين القسم الاول والثاني اذ
يجوز ان يكون صورا لامور متعددة بالمعنى الاول وصورة الامر واحد بالمعنى الثاني فيكون متخالفة
في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه ويمكن ان يقال بعد اختيار المعنى الثاني الاعم ان المعتبر في القسم
الثاني انها يكون صورا الامور متعددة بل لامر واحد وح يظهر التقابل ثم ان سيد المحققين قدس
سره حصر الاحتمالات في الثلث ماخلا الثالث في كلام الشرح ولم يقسم الاحتمال الثاني الى قسمين وذكر اولا
ماهو الثالث في كلام الشرح واورد عليها الرد المذكور ولم يدخل في الاحتمالات لانه عنده اما ارا
الى الاحتمال الثاني او خارج عن البحث عن الاجزاء لا يظهر ما اورد وفيه بحث لانا نختار ان المراد انها صور لمفهومات
متعددة قوله فلا احتمال القسم الثاني قلنا ان اراد انه غير محتمل على تقدير وقوع القسم الاول
فهو مما استدل به على ذلك ولكن بطلان اللازم ح اذ الترديد بين القسمين لا يقتضي وقوعهما معا
وهو ظ وان اراد انه غير محتمل على تقدير عدم وقوع القسم الاول ووقوع الثاني بدله فمم وما
ذكره في معرض الاستدلال لا يفيد ذلك او نختار ان المراد انها صادقة على امور متعددة وان كان هذا
غير مستفاد من العبارة قوله القسم الاول غير محتمل قلنا انه غير محتمل على تقدير وقوع القسم الثاني
لا على تقدير عدم وقوعه ووقوع القسم الاول بدله ولا محذور في ذلك كما عرفت في الصورة الاولى
مفصلا واما ثانيا فلان الصورة لم يرد بالمعنى الاعم من الصورة العلمية والحال فكيف يستقيم حملها عليه
بلا قرينة قوله لزوم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة فيه بحث اذ ليس للوجود حلول في المهية
اصلا كما مر غير مرة فالاولى ان يقال لما كانت الاجزاء ذواتا متعددة في الخارج وقد عرفت ان تخصيص
الوجود بالاضافة الى المهية كان وجود هذا غير وجود ذاك بلا ريبة قوله فقد حصل له معان قال بعض الفضلاء
ان اراد بحصول المعاني وثبوتها للشيء ثبوتها له ثبوتا حمليا لكون تلك المعاني محمولا كالمفهومات المنتزعة
منها فيلزم ان يكون الانسان مثلا نموا وبعدا وحركة ارادية وهو بين البطلان وان اراد ثبوتها له ثبوتا الا على
نحو الحمل يلزم ان يكون الشيء متقدما على تلك المعاني ومتقوما بها فلا يكون المفهومات المشتقة منها داخلة
فيه وذاتيات له وفيه بحث اذ نختار ان المراد هو القسم الثاني قوله يلزم ان يكون الشيء متقدما على تلك
المعاني ومتقوما بها قلنا مم لكن لم لا يجوز ان المفهومات المشتقة منها لا يكون داخلة فيه فان المشتق يدل على
ذات مبهم باعتبار معنى معين كما مر تحقيقه في حواشي الشرح له والذاتي ههنا هو الصورة الداخلة في المهية

والمعنى المعبر هو اثرها الذي يعرفها به قالوا انا لما لم يكن لنا طريق الى معرفة الصور النوعية الا
باثارها فالصور المذكورة بها في كلام الشيخ في الحكمة العلائية عند بيان معنى الناطق في الحيوان
الناطق بالفارسية تفسير ناطق آن بودكه او را نفس سخن كوى است ثم الاثر الذي يميز به الصورة هو
الاثر القريب منها اذ الاثر البعيد عنها مبدؤه القريب غير الصورة فلا يتميز الصورة به فان
تعين الاثر القريب حيث الصورة وان لم يتعين ووجدوا الاثر في مرتبة واحدة كالحس والحركة
الارادية ميزوها بهما معا تنبيها على ذلك فقالوا فصل الحيوان هو الحساس المتحرك
بالارادة فادن دلالة العضو كالنامي والحساس والمتحرك بالارادة والناطق على الاثار الحاصلة
عن الانسان قطعا الصورة التمييز لا لكونها داخلة فيه فهذه الاثار اجزاء المفهوم المحدود لا الذات المحدودة
ولا محذور في ذلك كما حقق في موضعه وبهذا التحقيق يسقط ما نقلنا عن بعض المحققين في رد
الوجه الثالث بان نختار ان هذه المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخرى خارجة عنه وكلها
الشيء ولا نم ان المشتق ههنا لا يكون ذاتيا له لما بيناه مفصلا وبه يسقط ايضا ما ذكره الشارح
من ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات لانا نختار انها ماخذ الاشتقاق خارجة ولا ينافي ذلك
كون المشتقات من تلك الماخذ من الاجزاء المحمولة لما مر قوله ويستفاد منها الخ قيل التحقيق ان معنى
المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما ما يعبر عنه بالفارسية
سپيد وسياه وامثالهما ولا يدخل في مفهوم الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل في مفهوم
الابيض شيء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه
كان معناه الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى البحت
وحده ثم العقل يحكم اما ببديهته او بالبرهان ان بعضا من تلك المعاني لا يوجد الا ان يكون تابعا
لحقيقة اخرى متعارنا لها شايعا فيها لا يكون منها ونسميه العرض وبعضها ليس كذلك ولولا تلك
الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شيء هو ابيض واسود فيهذا كان العقل لا يحكم بالنظر الاول الا على ان
الخشب ابيض لغيره ثم اذا لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى حكم بان هناك شيئا صار خشبا
ومن ههنا يظهر ان الاعراض هي المشتقات وما في حكمها كما سبق التلويح اليه ولذلك امكن النزاع بعد
تصور بعضها بالكنه في عرضيته كما وقع في الالوان فان كثيرا عندهم بديهي ومع ذلك نازع بعض

الحكماء في عرضيته ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم يتصور النزاع فان عاقلا لا يشك في ان
التلون بالمعنى الذي اخذ ليس جوهرا قائما بذاته وقد سبق بيانه وان كان خلاف ظاهر اقاويل الشيخ
والمتاخرين لكنه مما صح عند المحققين والفطرة السليمة تشاهد ولسائر نوع من جانبين في الشفا
وفيه بحث من وجوه منها ان قوله لا يدخل في مفهوم المشتق الموصوف غير ظاهر اذ يحتمل فيه الاعلى
وجه العموم ولا على وجه الخصوص بل يدخل الحدث الذي هو ماخذ الاشتقاق به لا بعينه كما يدل عليه
تفسير القوم لها بما دل على ذات مبهم باعتبار معنى معين وقد مر تفصيله في مباحث الوجود ومنها
ان الشيء لو كان داخلا في مفهوم الابيض ووصف به الثوب وقيل الثوب الابيض لم يكن معناه
الثوب الشيء الابيض كما حسبه بل كان معناه الثوب الشيء له البياض او ما يجري مجراه كذلك ولذا اذا دخل
في مفهومه الثوب وقيل الثوب الابيض لم يكن معناه الثوب الثوب الابيض كما حسبه بل كان معناه
الثوب الثوب له البياض او ما شابه ذلك وهو ظ ومنها ما اوردناه انفا على ما اختار من ان المقولات
هي المشتقات لا مبادئها واما ما ذكره من انه ليس مما يوجد جانبين في الشفا فلا شك في صدقه من تتبع
كلام هذا القائل ولوازمه مع ما في الشفا قوله وههنا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج
فيه لا يخفى ان اصحاب هذا القول يشغلون وجود الكلي الطبيعي في الخارج فتلك الاجزاء غير موجودة في
الخارج عندهم فلا يكون عين المركب في الخارج ومتحدا معه في الجعل الابتداء وهو ان وجود المحض
ينسب اليها بالعرض فهناك وجود واحد هو المتشخص بالذات ولها بالعرض وح يكون صحة الحمل بواسطة
هذا الاتحاد وفيه بحث اما اولا فلانه لا يلزم من نفي وجود الكلي في الخارج نفي وجود هذه
الاجزاء فيه لجواز ان يكون موجوده فيه موصوفا بالجزئية لا الكلية فانها في حدود ذاتها ليست كلية
ولا كليات ولا جزئيات في شيء منهما فهي موجودة في الخارج عندهم فلا يكون عين المركب في الخارج وهنا
عين التشخص ذاتا ووجودا واما ثانيا فلانها لو لم تكن موجودة في الخارج كانت لا محالة معدومة
فيه لامتناع الواسطة وح لا يكون لها وجود في الخارج اصلا فلا يصدق انها موجودة بوجود
غيرها على ان كون الشيء موجودا بوجود غيرها مناف لما سبق من ان الوجود يتكثر بتكثر الموضوعات واما ثالثا
فلانه هب ان وجود التشخص وجودها لكن لا نم ان ذلك يقتضي صحة حملها عليه فان الحمل كما سبق هو الحكم
باتحاد الموضوع والمحمول والتشخص ليس متحدا مع تلك الاجزاء لانه عنده موجود في الخارج وتلك الاجزاء

معدومة فيه لا اتحاد وجودهما حتى يكون اتحاد الوجود مستلزما لصحة الحمل فلا اشكال عليه
الا ما سبق هذا الاشكال انما يرد عليه لو كانت الاجزاء صورا عقلية لذلك الامر الواحد وليس كذلك بل
هي اجزاء تحليلية لذلك الامر الواحد كما حققناه انفا فيقال فيه اشياء اخر مثل ان يكون الحكم باتحادهما
من قبيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم في الوجود لعلاقة بينهما وان يكون تلك الاجزاء خارجة عن
قوام الامر الخارجي منتزعة منه كما صرح به فيكون تسميته بالجزء مجرد اصطلاح وان يكون
في العقل ما هو معروض الوجود الخارجي حقيقة لا الامور المنتزعة فيكون وجود الامر الخارجي في
العقل مجازا عن وجود ما انتزع منه وان تكون تلك الذات البسيطة الشخصية معلولة عنها
هذه الاجزاء من حيث هي كما في العوارض وقدم تفصيل بعض ما فيه وفيه بحث لانا لا نم ان الحكم باتحادها
مجاز وانما يكون كذلك لو لم تلك الاجزاء موجودة في الخارج كما حسبه هذا القائل وقد بينا فساد
ما استدل به على ذلك انفا وانها موجودة في الخارج حقيقة عندهم وهناك عين التشخص ذاتا ووجودا
ولا نم ان تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي فانها اجزاء تحليلية لم كما حققناه انفا وح لا يكون تسميتها
بالجزء مجرد اصطلاح ولا نم انه لا يكون ح في العقل ما هو معروض الوجود الخارجي حقيقة فان مجموع
الاجزاء التحليلية ليس غير ذلك الشيء فاذا حصل جميعها في العقل كان هذا الشيء حاصلا فيه وقد يوجد
مواد ولا يوجد محمولية المعنى الواحد الذي صح تحليلي من المهية اذا اخذ بشرط ان لا يدخل فيه امر اخر
كان مادة لها واذا اخذ لا بشرط ان يدخل فيه امر اخر كان محمولا لها قال الشيخ في الهيات الشفا ان المعنى الذي
يدل عليه بلفظ الجنس ليس كونه جنسا الا على نحو من التصور اذا اعتبر عنه ولو بادني اعتبار لم يكن
جنسا وكذلك كل واحد من الكليات المشهورة وتحصيل ما في الجنس في مثال يكثر اشكاله على المتوسطين
في النظر فنقول ان الجسم قد يقال انه جنس الانسان وقد يقال انه مادة له فان كان مادة الانسان كان
لا محالة جزءا من وجوده واستحال ان يحمل الجزء على الكل فلسطر كيف يكون الفرق بين الجسم وقد اعتبر جنسا و
كونه كلا واحدا بعينه وقد اعتبر مادة فهناك تصير لنا سبيلا الى معرفة ما نريد بيانه فاذا اخذنا الجسم
جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم
اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا في الجسمية مضافا
اليها في الجسم مادة وان اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض لشرط اخر البتة ولا يوجب ان

ان يكون حينئذ بجوهريته مصونة بهذه الاقطار فقط بل جوهريته كيف كان ولو كان مع الف معنى
مقوم بخاصة تلك الجوهرية وصورته ولكن معها او فيها اقطار ثلثة على ما هي الجسم والحاصل اي مجتمعات
يكون بعد ان يكون جملتها جوهرا ذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجتمعات ان كان هناك مجتمعات داخلة
في هوية ذلك الجوهر لا ان يكون تلك الجوهرية تمت بالاقطار ثم لحقت تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي
قد تم كان هذا الماخوذ هو الجسم الذي هو الجنس بشرط فاذن اي معنى اخذته مما يشكل الحال جنسيته
او ماديته من جهة نوعيته وقد يجوز انضمام الفصول اليه اينما كان على انه معدود فيه كان جنسا ان
اخذته من جهة بعض الفصول وتمت به المعنى وحققته حتى لو دخل شيء اخر لم يكن من تلك الجملة بل معا
من خارج لم يكن جنسا بل مادة واذا وجب تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل كان نوعا
وان كنت في الاشارة الى ذلك المعنى لا تتعرض لذلك كان جنسا فاذن باشتراط ان لا يكون زيادة يكون مادة
وباشتراط ان يكون زيادة يكون نوعا وبان لا تتعرض لذلك بل تجوز ان يكون كل واحد من الزيادات
على انها داخلة في جملة معناه يكون جنسا وهذا انما يشكل فيما ذاته مركب واما ما ذاته بسيطة
فعسى ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكرنا قبل هذا الفصل هذا كلامه
وهو يدل دلالة واضحة على الفرق بين الجنس والمادة وكيفية اخذ كل منهما ويعلم من قوله وان وجب
لها تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل كان نوعا انه لا يدخل في التشخص امر لا يكون داخلا في النوع
والا لما صح قوله حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل كان نوعا فلم يكن التشخص الا بالنحو [illegible] كما
حسبه بعض المتاخرين [illegible] مع ان الاب كان تقدمها قبل ان [illegible] وجودي [illegible]
قوله يعني منع الخلو قيل قيد بذلك اذ مفاد هذه العبارة منع الخلو فقط وان كان بينهما في الواقع
منع الجمع ايضا كما يشعر به الدليل المذكور وفيه بحث **قوله** لكان البسايط فهو تمييز للماهية عن بعضها
لا يلزم من عدم جريانه للبسايط ان تميز الماهية عنها [illegible] عارضا لها ولا تميز الماهية عنها كما
سيجيء الا يرى ان الحيوان لا يميز الفرس عن الناطق وان كان جزء الفرس عارضا للناطق والجنس كالمادة وكـ
وهو معلوم اقول معرفة كيفية تركب الجسم من الهيولى والصورة يقتضي تمهيد مقدمة هي ان التركب
قسمان احدهما ان ينضم شيء الى شيء اخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى
يكون في المركب كثرة بالفعل كتركب البيت وتركب [illegible] من الاجزاء المائية والهوائية وان يصير [illegible]

البيت من

عين

عين شيء اخر ومتحدا معه ويكون كلاهما في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد هو
عين كل واحد منهما وعين المركب ايضا كصيرورة زيد كاتبا وهما ذات واحدة في الخارج ويسمى
هذا القسم بالتركيب الاتحادي واجزاء هذا القسم صادقة على المركب منها لاتحادها معه في نفس
الامر وان كان الصدق لا باعتبار الجزئية بخلاف القسم الاول اذ يمتنع صدق اجزائه عليه لعدم
اتحادها في نفس الامر وصحة الحمل تستدعي اتحاد الطرفين فيها كما مر فان قلت لما كان الجزءان في القسم
الثاني واحدا في نفس الامر فكيف يتصور التركيب بينهما قلت اعتبار التركيب فيه من حيث ان
العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر ثم
صار عينه او نظرا الى امر اخر كان يكونا معا امرا واحدا ثم ينعدم هذا الامر من حيث انه عين احدهما
ويبقى من حيث انه عين الاخر كالجسم والنامي فانهما معا امر واحد هو الشجر واذا قطع الشجر انعدم
من حيث انه عين النامي وبقي من حيث انه عين الجسم فالاجزاء في هذا القسم تحليلية عقلية لا انها
ذوات متعددة في نفس الامر مع قطع النظر عن تقسيم العقل اذا عرفت هذا فاعلم وفقك الله تعالى
ان تركيب الجسم من الهيولى والصورة من القسم الثاني اعني التركيب الاتحادي اذ لو كان من القسم الاول وكان
المادة والصورة ذاتين مختلفتين فيه في الخارج امتنع صدق المادة عليه باي اعتبار اخذ لما نقل
الشارح عن بعض المحققين بقوله ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل
بعضها على بعض فان المتغايرين بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال
احدهما هو الاخر او المجموع منهما هو ذاك الواحد او هذا الواحد يشهد به بديهة العقل لكن المادة
تحمل على المركب اذا اخذ لا بشرط كما نص عليه المص وصرح به الشيخ فيما نقلنا عنه فكيف يكون التركب
المذكور من القسم الاول ولنحصل بيانا مخصوصا بالهيولى الثالثة وصورتها ليقاس عليها سائر
الهيوليات والصور فنقول ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة مثلا
ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكانت الصورة الياقوتية [illegible] لان حلولها في جميع
الاجزاء حلول سرياني كما اطبق عليه جمهور مثبتيها ولو كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري وهو
يكون نارا بالفعل لكان نارا وياقوتا معا وهو وهم ويتحقق الياقوت غير مركب من العناصر
الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفي في الزمان الطويل

او يقال

الذي يكون الياقوت فيه موجودا مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية وان الاجزاء العنصرية
ليست حاصلة فيه بالفعل كان اي جزء نفرض فيه وان كان في غاية الصغر يكون ياقوتا واذا لم
تكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها
من قبيل القسم الاول من نحوي التركيب اللذين ذكرناهما فان العناصر تنقلب غذاء والغذاء ينقلب
اخلاطا والاخلاط تنقلب نطفة والنطفة تنقلب علقة وهكذا تنقلب شيئا فشيئا الى ان تنقلب او هي تنقلب
حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانتقالات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى يكون فيه كثرة في
نفس الامر بل كل واحد من الغذاء واخواته امر واحد طبيعي لا كثرة فيه في نفس الامر نعم للعقل ان
يقسم كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار
اخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار اخر ويعضد ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية
من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى وما ذكره في الاشارات
من قوله وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في صنف المراتب على التكافؤ من الجاس الى الهيولى منه
التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي غاية الخسة وكذا ما ذكره الامام في شرحها من قوله لان الهيولى
شيء بالقوة ومتى حصلت فهي الجسم وما ذكره بهمنيار في كتاب التحصيل من قوله وقد
علمت ان الهيولى التي ليست في موضوع فهي اذن جوهر والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من
الاشياء لا بعدها الا ان يكون بالفعل شيئا بالصورة كيف لا ولو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين
حاصلتين فيه في نفس الامر لم يصح تعريف الصورة بانها ماهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بانه ماهية البيت
لكن عرفها الشيخ في طبيعيات الشفاء بها حيث قال ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته
هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته واما اذا كان تركيب الجسم منهما
على ان يكونا ذاتا واحدة كما في القسم الثاني من نحوي التركيب صح تعريف صورة الجسم بماهيته لان هذا
الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان يجوز العقل ان ينتزع منه امرا مبهما فقد صار عين هذا الامر
بلت م الواحد الموجود في نفس الامر فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك
قلت العلية المذكورة من حيث انها واحد [illegible] اذا صار الامر الواحد كثيرا بعمل العقل حكم بعلية بعضه
لبعض ولا حجر في ان يكون هناك امر واحد يعرض له كثرة عقلية تحقق العلية بينهما كالطبيب

المعالج

المعالج للبدن في وجه يختص واحد في الخارج وكالماهية التي هي علة لعوارضها المحمولة عليها مع انها
هي عينها في الخارج وان كانت المادة والصورة كلاهما ذاتا واحدة في نفس الامر فاذا اخذ احدهما
مقيدا بكونه فقط لم يصدق حمله على تلك الذات لانها ليست احدهما فقط بل هي الاخر ايضا وهو ملحوظ جنس م
هذا الوجه يسمى مادة او صورة واذا اخذ غير مقيد بهذا القيد بل مطلقا يصدق حمله عليها وعلى الاخر
وهو ماخوذا كذلك يسمى جنسا او فصلا فاذن الجنس والمادة مفهوم واحد اذا اخذ مطلقا
كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون فيه غيره كان مادة وكذا الفصل والصورة مفهوم واحد
اذا اخذ مطلقا كان فصلا واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون فيه غيره كان صورة فظهر ان الجنس والمادة متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار وكذا الفصل والصورة فان قلت كون المادة والصورة ذاتا واحدة
على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد يصلح لان
يكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور ذلك فيه اذ هنا
امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة عين الصورة
الفرسية فهي امر واحد قلت الفرس امر واحد طبيعي لا كثرة فيه بالفعل فليس جسم الفرس موجودا واحدا
في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي وكذا حكم سائر اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية
الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس
حقائق مختلفة ولا يلزم من ذلك كون الاجزاء فعلية الا يرى ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكمية
الواحدة التي يقع فيها الحركة انواع مختلفة كما صرح به المعلم الثاني وان الاجزاء التحليلية المفروضة
في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقائق او بعضها جرم الفلك وبعضها طبيعيا
كواكب لكنها مختلفة قال بهمنيار في كتاب التحصيل انا نرى اجساما مركبة من العناصر
والاخلاط تحس وتتحرك بالارادة وتغتذي وتنمو وتطلب بدل ما يتحلل منها فيجب ان يكون اولا
لهذه الاجسام خصوصية جسمية ليست لاجزائها فان ما ليس له خصوصية جسمية لم يصدر
عنه فعل خاص والنمو والاغتذاء وطلب بدل ما يتحلل يختص بهذا الجسم من حيث هو هذا الجسم بدل م
فانه ليس لكل واحد من اخلاطه واجزائه العنصرية نمو ولا تحلل ولا اغتذاء كما
ليس لكل واحد من اجزاء العين ابصار بل الابصار للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن

فيبس لان الحيوانات والنباتات خصوصيه اجسام ليست لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزا
فيها اذن بالقوه لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزا فيه بالقوه هذا كلامه وهو صريح
في ان الاجزا في المواليد بالقوه وهي واحد بالفعل كما حققناه فان قلت التركيب الاتحادي الذي
ذكرتم في الانسان غير معقول لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الشيخ و
تبعه المص وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم او تجسم المجرد وهو ظاهر
ان التركيب الاتحادي يستلزم لذلك لا عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج
حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ولزم من صيرورتهما واحدا احد الامرين المذكورين فان الانسان امر
واحد انما يثبت له ما ثبت النطفة اليه بالوسايط التي ذكرناها وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا
لا مادي ولا مجرد كسائر مراتب الاستكمالات المذكوره والعقل بتقسيمه بحسب اثاره الى جوهر قابل للابعاد
الثلثه نام حساس مدرك للكليات ولا خفا في ان تلبسه ببعض هذه الاثار كقبول الابعاد والنمو
يستلزم لان يكون له مقدار ووضع وحيز وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم تلبسه بشي من هذه
الثلثه فهو يدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلثه وهذا هو المراد بالمجرد عندهم
فالتجرد النوراني واراد وابه العاري عن الثلثه ثم لما جاز ان ينتقل الحيوان الى امر اخر يكون
فيه بعض صفات الحيوان دون بعض كما اذا مات الفرس مثلا فانه يبقى فيه المقدار والشكل
واللون دون النمو والاحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى فيه المقدار والوضع والتحيز وبقي فيه
ادراك الكليات ثم انقلب المجرد وخرج المجرد الذي كان فيه بالقوه الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك
فنشا السوال احدهما بالقوه مكان ما بالفعل فاذن تكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان
جزءا حاصلا له كما هو شان ساير الصور لا جزا تركيبيا ولو كان جزءا تركيبيا لزم امور منها انا نفهم من
لفظ انا وما يراد فه معنى يصدق عليه انه مدرك للكليات وانه جالس مثلا فاذا كان هذا المعنى
هو البدن لا يصدق عليه انه مدرك للكليات اذ البدن مادي وما يدرك الكليات مجرد كما
بين في موضعه وان كان هو النفس او مجموعهما لا يصدق عليه انه جالس اذ يمتنع الجلوس على
مجرد وعلى مجموع مجرد ومادي ايضا ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق
بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجرده وحدها وهو ظاهر ولا على مجموع النفس والبدن

لانه

لانه ليس قابلا للابعاد فلا يكون جسما ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا للكليات ومنها ان
التركيب الحقيقي من المجرد والمادي بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقه غير معقول ومن ثمه قال العلامه
الدواني في حواشيه على شرح حكمة العين واما ان الانسان ماهيه مركبه من جزءين احدهما البدن المادي والثاني النفس
المفارقه فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركيب
بينهما اصلا الا اعتبارا عقليا ولو ساغ ذلك فليجوز ان يكون العقل الفعال مع ما يفعل فيه
وبدنه امرا واحدا بالحقيقه اما اذا كانت النفس المجرده جزءا تحليليا من الانسان ويكون حصولها فيه
بالقوه لا بالفعل فلا يلزم تركب امر واحد حقيقي من المجرد والمادي ويكون المعنى المشار اليه بلفظ انا
والمعرف بالحيوان الناطق هو هذا الامر الواحد الطبيعي وهو ان كان متكمما متحيزا ذا وضع لكنه مدرك للكليات
ليس من حيث انه كذلك فمدرك الكلي من حيث هو مدرك مجرد عنها فلا مدرك جزئي وما يدل على ان التركيب بين
النفس والبدن اتحادي ما ذكره بهمنيار في كتاب التحصيل بقوله فقد بان ان لهذه الحيوانات والنباتات حصول
حسيه وهذه الافعال لا تصدر عن الجسم بما هو جسم مطلقا فيجب ان يكون لسبب اخر وذلك السبب هو المبدا
الذي يسميه نفسا وبينه وبين البدن اتحاد حقيقي لا فرضي فيلزم ما ذكره تقتضي ان لا يكون الهيولي
حاصلا بالفعل بل يقتضي ان لا يكون شي من الانواع حاصلا بالفعل ضروره ان كل نوع متحد مع العوارض
الصادقه عليه ثم اذا كانت الهيولي متحده مع الصوره في الوجود الخارجي فلا يكون جزءا خارجيا ويكون جزءا
عقليا للجسم فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس محمول دون الماده وايضا مع
اتحادهما في الخارج كيف يتصور حلول احدهما في الاخر وايضا القوم فسروا الحلول مطلقا بالاختصاص
الناعت فلا يخلو اما ان يكون المراد بالناعت ان يكون الحال بعينه محمولا عليه او يكون مبدا لما هو المحمول
فان كان المراد الاول لم يكن السواد حالا لانه بعينه لا يصير ناعتا للجسم محمولا عليه وان كان المراد الثاني
لم يكن الصوره حاله في الهيولي لانها بنفسها محموله على الهيولي ناعته لها كما حققه وان كان المراد
اعم كان الاسود ايضا حالا في الجسم فيكون هناك عرضان حالان في الجسم موجودين في الخارج وهو
خلاف المذهب والاتفاق على ان هذا المحشي لا يقول بكون الاسود عرضا فان زعم ان حلول الصوره
في الهيولي بهذا المعنى يتعين الوجه الثاني كان مذهبا جديدا ثم ما الدليل على ان حلول الاعراض كحلول
الصورة في هذا المعنى وفيه بحث من وجوه منها ان قوله ما ذكره يقتضي ان لا يكون الهيولي حاصلا بالفعل

غير اذ لا يلزم من كون وجود الانسان فقط وتارة وجود الانسان والكاتب معا ثم يصير وجودا لانسان فقط
كما كان ولا تواردا لموصوفات على الوجود فهنا مخالفه لفطرة العقل كيف واذا لاحظ العقل امرين بينهما
علاقة الناعتيه والمنعوتيه ثم زال احدهما مع بقا الاخر حكم من تلك الملاحظة ان الباقي هو الموصوف
والزايل هو الصفه ولمثل ذلك نبه بعض الافاضل على ان الامر الثابت في الجسم عند طريان
الاتصال والانفصال هو المنعوت لا الصوره حتى يثبت كونه هيولى ثم كيف يثبت الوجود الذي هو من
المعقولات الثانية ثابتا بحاله مع اختلاف المعروضات ولو جاز ذلك لم يتم بطلان قول من ذهب الى ان العلم
هو اتحاد العالم بالمعلوم اذ حين تصير النفس متحده بحسب الوجود بالمعلوم ثم اذا زال عنها العلم تصير كما كانت
خبر ان تسميه هذا تركيبا اتحاديا مجرد اصطلاح جديد مخالف لما اصطلح عليه القوم ولا يخفى ركاكه ما
ذهب اليه مخالف لما اطبقوا عليه من ان الاجزا العقليه من حيث انها اجزا غير محموله وانما تصير محموله من
حيث انه معروض الجنسيه او الفصليه وفيه بحث اما اولا فلانه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الطفل
والشاب والشيخ موجودا بوجود واحد اذ ما صح ان يقال زيد كان موجودا ولم يكن الشاب موجودا
واذا صار شابا وجد الشاب بوجود متاخر عنه بالزمان والطبع فكيف يصير الوجود السابق الذي كان
لزيد هو بعينه وجود الشاب ثم اذا صار الشاب شيخا يبقى وجود زيد بعينه حتى يكون وجود واحد بعينه
تارة وجود زيد فقط وتارة يكون وجود زيد والشاب معا ثم يصير وجود زيد فقط فتوارد الموصوفات
على وصف الوجود وهكذا نسوق الكلام الى اخر ما ذكره لكن لا خفا في ان الطفل والشاب والشيخ تحصل واحد
موجود بوجود واحد واما ثانيا فلان ما ذكره مبني على توهم ان الوجود وصف وارد على الموجود بالفعل
حتى اذا وجد زيد كان وجوده واردا عليه بالفعل ثم اذا صار عين الكاتب صار الوجود الذي كان واردا
على زيد وحده سابقا واردا عليهما وليس كذلك اذ لا ورود للوجود على الموجودات اصلا كما سبق
تحقيقه في مباحث الوجود بل هو معنى بديهي ينتزعه العقل من الموجودات ويصفها بها فاذا وجد
زيد وليس كاتبا ينتزع العقل منه هذا المعنى ويضيفه اليه لا الى الكاتب واذا صار عين الكاتب
ينتزع منه ذلك المعنى ويضيفه اليهما ولا محذور في ذلك ولما لم يكن الوجود امرا حاصلا بالفعل يسقط
جميع ما بنى على ذلك واما ان تسميه هذا النحو بالتركيب الاتحادي اصطلاح جديد فلا شبهه فيه
ويدل على ذلك قول المحشي ولسنا نكره كونه غريبا فان هذا الاسم بالاسم بالاسم بمعناه غايته اللازم ادا لهيجي

واحد

اذ المسمى واحد في الخارج مركب في الذهن وفي هذا الاسم اشارة الى الجمهور واما ثالثا فلان مخالفة ذلك
مع ما اطبق عليه القوم من ان الاجزا العقليه من حيث انها اجزا غير محموله ممنوع اذ لا يلزم من كون المادة متحدا
في الخارج مع المركب ان يكون محمولا عليه من حيث انها جزء له كيف وهي من حيث انها جزء يكون الجزء الاخر
لا محاله خارجا عنها وبهذا الاعتبار لا يصح حملها عليه كما مر غير مره وصح حملها عليه من حيثيه اخرى وهي
ان يوخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الاخر عنها ثم كون الاجزا العنصريه غير حاصله في المواليد الثلثه غير
مرضي ما ذكره مخالف لما حققه الشيخ وغيره من المحققين ونقل الشيخ هذا المذهب وقال لكن قوم في قرب
زماننا اخترعوا مذهبا عجيبا غريبا وبالغ في رده حيث قال لو كان هذا الراي حقا لكان المركب اذا
سلط عليه النار ففعل فيه فعلا متشابها فلم يكن التفريق والتمييز عنه الى شي قاطر متبخر لا يثبت على النار
والى شي ارضي لا يتقطر وبين اللزوم بكلام طويل وفيه بحث اذ ما ذكره هو ان العناصر ليست حاصله
بالفعليه في المواليد الثلث ومراده الشيخ هو عدم بقا العناصر في الممتزج قبل صيرورته مواليد
فانه قال لكن قوم قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا عجيبا وقالوا ان البسايط اذا امتزجت
وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته
الخاصه وتلبس صورة واحده فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصوره
امرا متوسطا بين صورها ويرى ان الممتزج يستعد بذلك لقبول الصور النوعيه التي للمركبات
ومنهم من جعل تلك الصوره صوره اخرى هي صورة النوعيات وجعل المزاج امرا عارضا لا صوره
ولو كان هذا حقا لكان المركب اذا تسلط عليه النار الخ وهذا الكلام صريح يدل على ان المذهب
الغريب هو ان العناصر بعد الامتزاج وانفعال بعضها عن بعض تخلع صورها وتلبس صورة واحدة
او صوره واحدة تستعد بذلك لقبول الصور النوعيه التي للمركبات فبمقتضى هذا المذهب لا يكفي المزاج لان
يستعد به الماده لقبول الصور النوعيه التي للمركبات بل لا بد لعروض صورة او صورة واحده ليتم
استعداد قبول صور المركبات والشيخ انكر ذلك عليهم وذهب الى ان العناصر للممتزج لا يحتاج
الى صورة معده لقبول صور المركبات وليس في كلامه ما يدل على ان المذهب الغريب هو ان الصور
العنصريه غير باقيه في المواليد الثلث كما حسبه هذا الفاضل كيف لا والشيخ قد استدل على عدم
بقا البسايط العنصريه فيها امورا كثيره بعيان واضح سنطلع عليه في بحث المزاج فحمل كلامه

الشفا على ما حمله هذا القايل دليل واضح على صدق ما افاده انفا من انه ليس ممن يومن بما في الشفا
ثم قيل كون الاجزا النارية ليست موجودة في الياقوت مجرد استبعاد وانما يتم لو كانت الاجزا المائية
التي كرناها غالبة عليها اما لو كانت متقاربتين من المساواة فلا يتم الاستبعاد ايضا ولئن سلم احدهما غالبا لما
على الاخر عليه تامة حتى يفسد صورته بل القايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الصور النوعية للياقوتية
حافظة لصورها وما نعة من ان يكون الحرارة يعرض فيه وان كان في غاية الصغر يكون ياقوتا كما
لما اطبق عليه الشيخ وغيره من الحكما فانهم ذهبوا الى ان صور العناصر بحالها في المواليد واستدلوا
عليه بظهورها فيه بالقرع والانبيق كما هو مستفيض في كتبهم وفيه بحث اذ كون الاجزا النارية ليست حاصلة
بالفعل في الياقوت امر واضح جلي لا ينكره من له ادنى فهم وما حسب من ان هذا انما يتم لو كانت
الاجزا المائية غالبة فليس كذلك فان الجزء الناري الصغير لا يبقى مجاورته للاجزا الهوائية والاجزا
الارضية يوما او يومين فكيف يبقى مجاورته لها وللجز المائي ايضا مدة مديدة وله كانت سنة او ما يتر
وليس عدم بقاء الاجزا العنصرية في المواليد مخالفا لما عليه الشيخ فانه قد صرح بعدم بقائها فيها كما ينقل
ذلك بعبارته واما ظهور الاجزا العنصرية بالقرع والانبيق فقد عرفت ان الشيخ ادعى ذلك في المهرج
قبل قبوله لصور المواليد وذلك غلط وهذا القايل فرح ان جميع المواليد كذلك وهو غلط فان اشال
الياقوت لا يظهر فيها بالقرع والانبيق العناصر كما لا يخفى ثم قيل قوله كل فرس امر واحد طبيعي غير م
فان اللحم والعظم وغيرهما من الاعضا موجود بالفعل في الفرس وانكار ذلك مكابرة ولا شك ان كلا من تلك
الاجزا واحد بالوحدة الشخصية فيكون لحم الفرس مثلا موجودا واحدا بالفعل في نفس الامر وفيه بحث
اذ من البين ان كل فرس شخص واحد طبيعي في الواقع لا صناعي ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة واذا كان
واحدا طبيعيا في الواقع لم يكن كثيرا طبيعيا فيه لما نص عليه بهمنيار من ان كل ما يكون الوحدة فيه
بالفعل يكون الاجزا فيه بالقوة وتشهد عليه الفطرة السليمة قوله فان اللحم والعظم او غيرهما من الاعضا
موجود بالفعل ان اراد انه موجود في الخارج فلا شك في ذلك لكن لا يلزم من كون لحم الفرس مثلا
موجودا في الخارج ان يكون امرا واحدا برأسه لجواز ان يكون بعضا من امر واحد حقيقي كبعض المفصل
الواحد وان اراد ان كل واحد منهما برأسه شخص واحد اخر لان المجموع شخص واحد طبيعي فذلك
غير بين ولا مبين ويخالف مقتضى النظر ثم قيل على ما نقل عن المعلم الثاني من ان الاجزا التحليلية المفروضة

الصابر

نواع
في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة انواع مختلفة فتوهم ان هناك امرا متصلا واحدا لتلك الا
اجزا مفروضة له وهو غير مر فان هناك امرا واحدا هو التوسط وهو موجود لا سر في كل حد من حدود
المسافة ويرسم منه في الخيال امر ممتد منطبق على المسافة وتلك الانواع بمنزلة الحدود المفروضة
لا اجزا مفروضة له كيف ولو كان اجزا مفروضة له لزم تركب الامر الممتد من غير ذي المقدار وهو
باطل فاذن فهم الفعل كيف وقد بين القوم ابطال مذهب ذيمقراطيس على خلاف ذلك كما هو مصرح
به في كتب الشيخ وغيره من المتقدمين والمتاخرين واما ما توهمه من ان الكواكب التي في كرة الثوابت
اجزا تحليلية فهو دعوى من غير دليل ومخالف لصرائح القوم بل للفطرة السليمة كيف وقد ذهب الشيخ
وغيره من المحققين الى ان لكل كوكب حركة خاصة على مركزه فكيف يكون الكواكب المتحركة بحركات متغايرة
اجزا غير موجودة بالفعل وفيه بحث من وجوه منها ان الكيفية الواحدة التي تقع فيها الحركة الكيفية
هي مسافة لتلك الحركة وكيف يتصور ان يكون لها امر موجودة في كل حد من حدودها وهل هذا الا
كان يقال مسافة محدودة موجودة بامرها في كل حد من حدودها والقول بذلك ممن له ادنى عقل
وتميز ومنها ان الاجزا المفروضة في الكيفية المذكورة هي امور منقسمة تقطعها المتحرك في ابعاض
زمان حركته لا امور غير منقسمة يتلبس المتحرك بها في آنات زمان حركته كما حسبه ولا يلزم من كون
اجزا تحليلية للكيفية المذكورة تركب الامر الممتد من غير ذي المقدار كما لا يخفى ومنها ان مذهب ذيمقراطيس
هو ان الاجسام مركبة من اجزاء صغار غير منقسمة في الخارج منقسمة بحسب الوهم فيكون تلك
الاجزاء عنده اجساما صغارا ذوات مقادير قابلة للقسمة الوهمية لا اجزاء غير ذوات مقدار فرد
مذهبه بانه مستلزم لتركب الامر الممتد من غير ذي المقدار ثم ما يدل على ان الثوابت ابعاض
الفلك لا انها موجودات متعددة بالفعل حتى يكون كل منها موجودا واحدا على حدة انه
لو كان كذلك لكان في فلك الثوابت سطوح متعددة مع انه بسيط حقيقي وهو خلاف ما ذهبوا
اليه ومنها انه لا يلزم من كون الكوكب متحركا على مركزه ان يكون موجودا واحدا على حدة لجواز
ان يكون بعض جسم واحد متحركا دون بعض اخر منه كالبحر عند هبوب الريح على بعض جوانبه
متحركا بها بعض جوانبه دون بعض اخر ويجوز ان يكون بعض جسم واحد حقيقي متحركا اسرع
حركة من بعض اخر منه كاجزاء مفروضة في الفلك فان ما يقرب من المنطقة اسرع من ما يقرب

من القطب في الجملة الاحكام الخارجية كما يتعلق بالاشخاص الموجودة في الخارج كذلك يتعلق بابعاض
الموجودات الا ترى ان السفينة تجري في جزء من البحر والضوء قد يقع على بعض المتصل الواحد الحقيقي
دون بعض اخر على ان حركة الكواكب على مراكزها مما ذهب اليه بعض والجمهور انكروا ذلك ثم قيل كون الاجزا
فيه بالقوة غير مرو والدليل الذي ذكره ايضا اذ لا يلزم من كون وحدة الكل بالفعل ان يكون تلك الاجزا
فيها بالقوة اذ لا منافاة بين وحدته ووجود الاجزا فيه بالفعل وقد نبه على ذلك بعض افاضل
الحكما المتاخرين والامام الرازي وفيه بحث اذ لو كانت الاجزا فيه بالفعل اشخاصا متعددة
في الخارج ولا شك ان ذاته نفس هذه الاجزا لا غير فلا محالة تكون نفس ذاته اشخاصا متعددة في
الخارج لا شخصا واحدا فيه مثلا اذا كان ههنا اربعة اشخاص في الخارج فليس ههنا امر في ذاته هذه الاربعة
نفس هذه الامور الاربعة لا غير فلا يكون نفس ذاته وهي هذه الاربعة في الخارج واحدا نعم اذا اخذ
ذاته مع صفة واحدة كالمجموعية او التربيع فيقال المجموع واحد او مربع واحد يوصف بالوحدة واذا
مع صفتين كزوجيتين فيقال هو زوج يوصف بالاثنينية لكن الوحدة والاثنينية راجعة الحقيقة
الى الصفة لا الى ذات الموصوف مع قطع النظر عن الصفة وبهذا التحقيق يظهر وجه ما في الحواشي
الشريفة على هذا الكتاب من ان المركب من الاجزا الغير المحمولة لا يتركب من الاجزا المحمولة
وهو ان الاجزا المحمولة لما كانت متحدة في الخارج ذاتا ووجودا كان المركب منها ذاتا واحدة في الخا رج
ويكون الاجزاء فيها بالقوة والمركب من الاجزا الغير المحمولة يكون الاجزا فيه بالفعل وتكون ذاته
في الخارج امورا متعددة وبينهما تناف بعد تعقل الجنسية والفصلية على ما ينبغي فان الجسم
مثلا باعتبار انه جنس وهو الجسم المطلق الذي يجوز ان يصدق عليه بما يدخل من الفصول كما عرفت
انما هو كالمحمول لا يدري انه على اي فصل وقد نبه على ابهامه بان المعنى الجنسي وحده من غير ضميمة
لا يمكن ان يحصل في الذهن شيئا مشارا اليه بل يتخصص بامور عرضية عرضت من خارج حتى يتوهم
هو بعينه باقيا مع زوال واحد منها كما يكون ذلك في مخصصات الطبيعة النوعية ولا شك ان الفصل
اذا انضم اليه يحصل النوع ويزول هذا الابهام كان احدهما اعم وهو الجنس فلزم ان يكون اعم الاجزا
جنسا لجواز ان يكون ذاتيا في ماهية واحدة عرضيا في ماهية لا يوجد فيها سائر الاجزا وح لا يكون
مقولا على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فلا يكون جنسا مع كونه اعم الاجزا **قوله** المعتبر في

مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التحصيل والتعين وذلك لان الفصل يعرف بالكلي المقول في
جواب اي شيء هو في جوهره والسائل باي شيء انما يطلب المميز فيكفي فيه التميز الذاتي وفيه بحث لان الشيخ
لما زاد في تعريف الفصل قوله من جنسه فقد اعتبر التعين والتحصيل ايضا واقول لا بد من هذه الزيادة
اذ لو اكتفي بها السوال باي شيء هو في ذاته لم يتعين وقوع الفصل في الجواب ووقوع تمام ماهيته في
الجواب اظهر مثلا اذا قيل الانسان اي شيء هو في ذاته كان الجواب الحق انه الحيوان الناطق اما
اذا قيس الانسان الى الحيوان في ذاته قيل انه اي شيء من الحيوان في ذاته تعين ان يقع الفصل في الجواب
فيقال انه ناطق **قوله** او قلنا انه لا يمتاز بنفسه اصلا بل امتيازها باجزائها قيل هذا سخيف لان ذاتها
توجد في غيرها وان كان كل من الجزئين ايضا كذلك فكيف لا تمتاز بنفسها **قيل** وهو مميز ذاتي
بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا فيه انه لا يكفي في الفصل التميز الذاتي بل لا بد مع ذلك ان لا يكون
تمام المشترك بين ماهيتين مختلفتين بالحقيقة وقد بين ان ذلك الجزء تمام المشترك بينهما فكيف يكون فصلا
قوله وهو صادق فيه ان القايل ان يقول المعتبر في الفصل التميز المهية عن غيرها بحلوله في قوامها لا تفرد
قوام غيرها فيكون لتلك الماهية اذا اعتبرت في ذاتها مشتملة عليه دون غيرها من الماهيات وهذا لا
يكفي في تحصيل المهية وان فرض وجود الفصل في غيرها بطريق العروض فان ذلك لا يقدح في تحصيلها
وامتيازها عن غيرها بسبب الفصل الا ترى ان عروض نفس المهية لغيرها لا يقدح في امتيازها عن غيرها كما
بحسب الفصل ولا يلزم من ذلك كون اعتبار الذاتية جزءا للفصل وفيه بحث اذ لو كان ذات الفصل مشتركا
وكون تمييز المهية بدخول الفصل فيها وعدم دخوله في غيرها لم يكن التمييز بينهما بذات الفصل
بل بصفة الدخول والخروج وهي امر عارض للمهية لا ذاتي لها فاذن يكون تميز المهية بامر عارض لا بالفصل
وهو خلاف المفروض هذا واعلم انك اذا عرفت كيفية تركب الشيء من الاجزا المحمولة ظهر لك انه
لا يكون مركبا من امرين متساويين وبيان كيفية التركيب المذكور ان الموجود الخارجي المركب من الاجزا
المحمولة امر واحد لا جزء له بالفعل في الخارج كما بيناه انفا والعقل يقسمه بحسب الاثار الداخلة الخارجية
الى مبادي تلك الاثار ولما يوجد مبدا الاعم بدون الاخص وكان العموم بحسب الوجود او بحسب
يعتبر العقل مبدا هو اعم من تلك الاثار جزءا منه ومبدا هو اخص جزءا اخر لو تعدد مبداهما
مثلا تنقسم الانسان الى الجوهر اي القائم بنفسه القابل للابعاد النامي الحساس المتحرك بالارادة

الناطق فلما يوجد القيام بالنفس بدون قبول الابعاد كما في المجردات وقبول الابعاد بدون النمو
كما في المعادن والنمو بدون الحس والحركة الارادية كما في النبات وهما بدون النطق كما في الفرس
اعتبر العقل مبدا لكل واحد منها جزءا آخر منه واما الاثار التي لا نعلم ان يكون مباديها متعددة كا
لحس والحركة الارادية لاحتمال ان يكون احدهما اعم من الاخر وح يكون مبدؤهما متعددا قطعا
واحتمال ان يكونا متساويين وح لا يلزم تعدد مبدئهما لجواز صدورهما من واحد اما بتوسط
احدهما للاخر او بدون ذلك فلا يعتبر العقل مباديها اجزاء منه ولا نقسمها الى مبادي تلك الاثار
كيف ولو اعتبر الاجزاء المحتملة لانحصر اجزاء المهية في عدد لجواز ان يكون بين كل مرتبتين من تلك المراتب
وسائط كثيرة مثلا يكون بين الجسم والجسم النامي مراتب متعددة فان قلت لماذا اختار واهل
التقسيم واي شيء له قلت لما لم يكن للانسان طريق الى معرفة الصور النوعية التي هي حقيقة الشيء كما صرح ح
به الشيخ ونقل عنه في الهيات الشفاء في مبحث الاثار كما حقق في موضعه وطريق معرفة حقيقته
ان نعرف باثارها فان اخذت اثارها الذاتية الصادرة عنها بلا واسطة وجعلت الجنس
وقسمت بحسب مراتب تلك الاثار فان ذلك اقصى معرفتها بالاثار لان بعض اثر واحد مقدم
على ساير الاثار عند الصدور به وان لم يتعين اثر واحد يكون اثران مقدمين على سائرها
ولا يتبين تقدم احدهما على الاخر عنده كالحساس والمتحرك بالارادة فانهما يتم تعرض الحيوان ب
ثم لما لم يتحقق وجود اثرين ذاتيين متساويين يكون كل منهما صادرا عنها بلا واسطة وعلى تقدير
تحققهما لا يجب ان يكون مبداهما متعددا كان تحققهما وتعدد مبدئهما مجرد احتمال وقد عرفت
انه لا نعتبر اجزاء المهية بمجرد الاحتمال ومن هاهنا تعلم انه لا يجوز ان يكون جنسان وفصلان في مرتبة
واحدة قوله اقول الاعتراض المذكور باق بحاله فيما اذا لم يكن كذلك فان حاصل هذا التقرير ان الجنس لو
حصل بالفصل وحده اي ارتفع ابهامه لزم تحقق النوع بدون الجنس الاخر لان الجنس اذا ارتفع ابهامه
صار هو مع محصله اي رافع ابهامه نوعا من دون مدخل لما هو خارج عنهما وظ ان دعوى
بداهة هذا الحكم فالترديد في معنى التحصيل انه دفع الابهام او تحقق النوع لا يجدي على هذا التقرير اصلا
لانه غير فرق ان المسلم دفع الابهام وادعى ان دفع الابهام بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بدونه بنا
على انه لا مدخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع قطعا فمن اراد التعرض لهذا التقرير

فليس وظيفته الا منع بداهة الملازمة التي ادعاها بين رفع الابهام بالفصل وحده
وتحقق النوع بالجنس معه من غير مدخلية غيرهما ان قبل المنع واما الاعتراض الاخر فهو فوق
ما اورده الفاضل نفسه على هذا التقرير لما ذا احل في كلامه حيث صرح بان هذا التقرير
انما يتم في المتساويين اذ هذا يشعر بانه لا يتم في غيرهما سواء كان اعم او اخص مطلقا او من
وجه وقوله اما اذا كان احدهما اشد ابهاما فاشمل هذه الصورة ايض اذ فيها كل واحد منهما اشد
ابهاما من جهة عمومه وقد اكد هذا الاشعار بقوله كان يكون احدهما اعم مطلقا ولم يقل بان
يكون واما تقرير الاول مبني على ما قرر من ان لا دخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع لا دخل لم
فالمنع لو توجه فانما يتوجه على المقدمة المبني عليها لا الى ما ذكر فتبين ان كلام هذا القائل
ليس في مرتبة اصل الدليل كما زعمه الشارح وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بقوله
لو حصل الجنس بالفصل وحده لزم تحقق النوع بدون الجنس الاخر انه يلزم تحقق النوع المفروض
انه مركب من جنس وفصل بدون الجنس الاخر فم اذ لو كان كذلك لزم تحقق الكل بدون
الجزء وانه مح وان اراد انه يلزم تحقق نوع ما بدون الجنس الاخر فم لكن لم لا يجوز ان ينضم الجنس الاخر الى
ذلك النوع ويحصل النوع المفروض منهما لا بد لنفي ذلك من دليل واما ثانيا فلانا لا نم ان تردد
الشارح في معنى التحصيل غير مجد قوله لانه عين في ايا المقام دفع الابهام وادعى ان ارتفاع
الابهام بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بدونه قلنا للشارح ان يمنع هذا الاستلزام
اذ اللام في النوع اشارة الى النوع المفروض ولا يلزم من تحصل الجنس الواحد بالفصل تحققه
والا لزم تحقق الكل بدون الجزء ومن هاهنا يظهر بطلان الحصر الذي ادعاه في قوله فمن اراد التعرض
لهذا التقرير فليس وظيفته الا منع بداهة الملازمة التي ذكرها واما ثالثا فلان غاية ما
لزم مما وقع في الوجه الاول منه انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع
الا لكون لما هو خارج عنهما دخل في النوع الحاصل منهما لا في النوع المفروض واراداته رح
انه يجوز ان يحتاج ان يكون للجنس الاخر مدخل في النوع المفروض وذلك ظ قوله فلا تركيب على
الامهما فاد لبعض الفضلا جعل بعض الشراح هذا متفرعا على قوله ومادا الجنس لا فصل له لا فصل لم
وهو بعيد عن الاذهان السليمة حيث توسط بين المفرع والمفرع عليه قوله وكل فصل

تام فهو واحد ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة قال اقول الاولى ان يجعل التفريعا على مجموع قوله
وما الجنس لا فصل له وكل فصل تام فهو واحد ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة ويجعل ضمير في
منهما راجعا الى الجنس والفصل المفيد بعدم التعدد في مرتبة واحدة والفرس لذلك واضحة
وامثاله كثيرة في المركبات قوله فاذن لا بد في التشخص من امر زايد على المهية اقول انما يلزم ذلك لو
كان منشا المنع عن الشركة امرا في المتصور وهو غير مسلم لم لا يجوز ان يكون منشاؤه نحو التصور وتحقيق ذلك انه
ليس التشخص الجوهري مثلا الا المهية النوعية المقترنة بالكم والكيف والوضع وغيرها من المقولات التسع
العرضية ولا يدخل فيه امر زايد على المهية النوعية ولذلك اذا اسيل عنه عما هو نفع النوع في الحق
فان ادرك التشخص المذكور بالحس كان تصوره مانعا من فرض الشركة فيه وان ادرك لا بالحس كان تصوره ن
غير مانع عن فرضها وان كان المدرك واحدا في الصورتين اذا علمت ان حائطك ما علمته بالحس وعلمت مثلا ثلا
قطرا ما متقدرا بالمقدار الكذائي في الان الفلاني الى غير ذلك حتى يدرك الحائط قطرا ما متصفا بجميع
الصفات التي ادركت القطرة متصفة بها في الحس فتصورك للقطرة المذكورة لمنع الشركة وتصورك لحائطك
لا يمنع عنها مع ان المفهم واحد فظهر ان منشأ المنع المذكور هو الادراك الحسي لا الى امر المتصور بخصوصه
بحيث يصير جزئيا وكيف لا وتصور الشبح البعيد اذا كان بالحس كان مانعا عن فرض الشركة فيه وان كان اكثر
صفاته بل مهيته ايض مجهولة ح واذا عرفت ان تصور معنى واحد قد يكون مانعا عن فرض الشركة وقد لا
يكون مانعا عن فرضها فيه بحسب نحوي الادراك فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء من ان علمه تعالى بالجزئي على
الوجه الكلي انما هو ان علمه بالجزئي على النحو الثاني ولا يلزم من ذلك ان يخرج عن علمه الشامل مفهوم
الجزئي كما توهم بعض الناس وشنع على الحكماء بذلك لان جميع المفهومات جزئيا كان او كليا معلوم له بجميع
الوجوه غاية الامر ان علمه بالجزئي لا يمنع عن فرض الشركة فيه كما لا يمنع علم الحائط في المثال المضروب
عنه ولا محذور في ذلك فتدبر قوله فذلك الامر الاخر جزء زائد اقول اذ لا يلزم من كون الشيء جزء المفهوم امر
ان يكون جزءا منه الا يرى ان الجوهر جزء من حد العرض كما حقق في موضعه وليس جزءا من العرض فانا
كان مفهوم زيد انسانا معروضا لعوارض مخصوصة زائدة عليه خارجة عنه كانت تلك العوارض
جزءا من مفهوم زيد ولا يكون جزءا من ذاته وح يكون تميز بعض افراد النوع الحقيقي عن بعض اخر بالعوارض
الخارجة عن تلك الافراد كما هو مذهب الحكماء لا بامر داخل فيها كما حسبه بعض المتاخرين وسماه بالتشخص

قوله وتمايزان في الذهن فقط فيه بحث اذ لو كان التشخص ممتازا عن ساير الاجزاء العقلية في
الذهن لكان معلوما لنا ممتازا عندنا عن ساير الاجزاء وليس كذلك لانا اذا فتشنا عما هو معلوم لنا
عن زيد مثلا لم نجد له جزءا مخصوصا به يتميز ذلك الجزء عن نوعه الا نعلم منه الا انسانا مقرونا
بالعوارض المرضية من الكم والكيف والوضع ونحو ذلك قوله ولو سلم فقد كان ما يخصه بعد تسليم
كون ذلك الاجزاء موجودا من التشخص لا يناسب ادراكنا انه ما يخص بالتشخص من الكم واخواته لان تلك
الامور خارجة عن التشخص المذكور قطعا فالاولى ان يمنع كونه جزءا من التشخص كما اشرنا قال بعض
الفضلاء اعترض على قول صاحب المواقف وليس مفهوم زيد مفهوم الانسان وحده بان سلمنا
ان مفهومه ليس مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو ولم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض
المخصوصة المشخصة لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم ذلك فالجزء العقلي للموجود الخارجي لا يلزم
ان يكون موجودا خارجيا ولو سلم ذلك فذلك الشيء ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده
بالضرورة من غير نزاع لكون اكثر من المحسوسات وعلم الجواب ثم ادعى جوابا عن الاول بان
المراد ان الانسان مع قطع النظر عن العوارض الخارجة عنه يصدق على كثيرين ولو كان زيد عبارة عنه
لا يمكن صدقه على كثيرين مع قطع النظر عن العوارض الخارجة عنه وليس كذلك وعن الثاني ان التشخص اذا كان داخلا
في الهوية الخارجية في العقل لا يكون عروض الوجود الخارجي للمهية الانسانية فقط والا لم يكن لتفصيل العقل
الهوية الخارجية الى المهية والتشخص معنى لانه لا بد ان يعرض الوجود للمهية والتشخص المتحدين بحسب الذات في الخارج
وح يلزم ان يكون جزء الموجود الخارجي بحسب العقل موجودا خارجيا وعن الثالث انه لا يجوز ان يكون الشيء الاخر هو
الاعراض المشخصة من الاين وغيره لان التشخص من حيث هو مع قطع النظر عن جميع العوارض الخارجة عنه لا بد ان يكون
متميزا عن جميع ما عداه مانعا عن وقوع الشركة فيه فاذا فرض ان يكون ذلك التشخص من الاشخاص الجوهرية فلا
بد ان يكون ما به التميز الذي هو غير خارج عنه جوهرا الا جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا كما هو المشهور وثبوت
جزئية التشخص من امثال تلك الاشخاص لا يكفينا في اثبات المطلوب الذي هو وجود التشخص على ان التشخص
ان التشخص وهو ما به يمتنع الشيء عن وقوع الشركة فيه مقدم على الاعراض لان وجود الاعراض متوقف على وجود
معروضاتها وتشخصاتها فكيف يكون تلك الاعراض داخلة في تلك الاشخاص المتقدمة عليها من حيث انها مانعة
مانعة عن وقوع الشركة وليس مرادهم بالاعراض المشخصة الاعراض التي علة التشخص بل مرادهم هو الاعراض الخارجة

اللازمة للتشخص بما نص عليه الفاضل الرازي في المحاكمات في مباحث الهيولى والصورة وفيه بحث من وجوه منها ان مفهوم
زيد اذا كان انسانا مقيدا بالعوارض المخصوصة على ما هو المعروض كان التقييد بالعوارض المخصوصة على ما هو المعروض
كان التقييد بالعوارض المذكورة جزءا من مفهومه وان لم يكن جزءا من ذاته فان التقييد جزء مفهوم المقيد من حيث
مقيد لا جزء ذاته الا ترى ان العالم اذا اضيف الى زيد كان الاضافة داخلة في مفهوم المضاف في ذات العالم
واذا كان التقييد داخلا في مفهومه لم يلزم صدق ذلك المفهوم على كل ما صدق على المطلق اذا قطع النظر عن القيد
واخذ بدونه فالملازمة المدلول عليها بقوله لو كان زيد عبارة عنه امكن صدقه على كثيرين مع قطع النظر عن العوارض
الخارجة عنه ممنوع ان اراد بالعوارض القيود لا التقييد بها وان اراد بها القيود والتقييد جميعا فالملازمة
مسلمة وبطلان اللازم ممنوع فانه اذا قطع النظر عن العوارض المذكورة وعن التقييد بها واخذ زيد مجردا عنها
لم يكن الماخوذ مسمى بلفظ زيد بل يكون مسمى بلفظ الانسان ليس الا فيصدق على عمرو بلا ريبة ومنها ان قوله التشخص
حيث هو مع قطع النظر عن جميع العوارض الخارجة عنه لا بد ان يكون متميزا عن جميع ما عداه غير مراد لم يقم دليل على
ذلك والظاهر انه لما ادعى ان تميز الشخص عن بني نوعه بالعوارض الخارجة عنه فاذا قطع النظر عنها واخذ
بدونها لم يبق متميزا عن بني نوعه ومنها انه ان اراد بقوله فلا بد ان يكون ما به التمييز الذي هو خارج عنه جوهرا
انه غير خارج عن ذات الشخص المذكور فلا نسلم انه غير خارج عن ذاته لم لا يجوز ان ما به تميزا المقيد عن المطلق وهو
التقييد داخل في مفهوم المقيد ولا يجب دخوله في ذاته وان اراد به انه غير خارج عن مفهوم الشخص المذكور
فلم انه غير خارج عنه لكن لا يلزم من ذلك ان يكون جوهرا لان جزء مفهوم الشيء لا يلزم ان يكون جزء الذات كما مر انفا
ومنها انه لا يلزم من كون تميز الشخص بالاعراض المعتورة عليه بان يكون تلك الاعراض داخلة في مفهومه وذاته وما
يلزم ان يكون داخلا في مفهومه ولا محذور وقيل ان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص غيره فيه بحث اذ ليس التشخص تشخصا
حتى يلزم ان تشخصه مقدم على تشخيصه لغيره بل هو معلول المشخص كما اشار اليه الشارح سلمنا ان التشخص
لكن لم ان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص غيره فان عوارض الجسم من الكم والكيف والحيز ونظائرها
متشخصة على ما ذهب اليه الحكماء وليس تشخصها مقدما على تشخص معروضها قطعا وكذا التشخص اللوازم المشخصة للماهية
ليس متقدما على تشخص الماهية المشخصة بها والحق ان كل واحد من تلك المشخصات يخصص الشيء ويميزه
عن بعض مشاركاته المحققة او المفروضة حتى ينتهي التخصيص الى حد لا يكون الشيء معه مشتركا في مرتبة من
العقل فلا يكون في نفس الامر شيئان لا تميز احدهما عن الاخر اصلا الا ان المخصص ينتهي الى حد لا يجوز

الشيء معه مشتركا في نفس الامر بمنع العقل عن فرض الشركة فيه اذ ليس تخصيص المدرك مناط ذلك ايضا تخصيص
نحو الادراك كما عرفت انفا وكما تخصص الماهية باللوازم والعوارض تخصص كل واحد منها بالماهية مثلا كما يمتاز
الثوب الابيض بالبياض عن الثوب الغير الابيض كذلك يمتاز بياض الثوب بالثوب عن بياض غير الثوب فكل
منهما مخصص صاحبه ولا محذور في ذلك في بعض الفضلاء كما ان الايجاد مطلقا فرع الوجود على
ما هو مذهبهم ومقتضى التحقيق كذلك التعيين مطلقا فرع التعين فان الابهام مانع عن التعيين ولذلك قالوا
في نفي الجنس ثم نبه ان تخصيص كل واحد منهما للاخر موقوف على تحصله وعلى تقدير ان يكون للماهية حصة
علة للتشخص يلزم اما التقدم او كون الشيء علة لنفسه والفرق بين الايجاد والتعيين بان الاول مطلقا فرع الوجود دون
التعيين مطلقا فرع التعين انما يكون فرع التعين هو تعيين الغير دون تعيين نفسه مخالف لما حكم به العقل
ضرورة فان من انصف من نفسه يحكم حكما ضروريا بان الايجاد والتعيين سيان في كونهما موقوفا على الوجود
والتعين في الاطلاق والخصوصية ويرد ايضا ان يقال كما ان افادة الوجود الخارجي يتوقف على الوجود الخارجي
مطلقا كذلك افادة التشخص الخارجي يتوقف عليه مطلقا سيما اذا كان التشخص من الموجودات الخارجية كما هو
المحقق من القائلين بهذا التفصيل اذ ح يكون العلة المشخصة علة موجدة لنفس التشخص فيلزم على كل تقدير ان
يكون الوجود مقدما على التشخص وهو مناف للتحقيق الذي ذكروه من ان تقدم الوجود على التشخص مستلزم عروض
الوجود لامر مبهم في مرتبة التقدم وفيه بحث يستدعي تمهيد مقدمة هي ان التشخص امر لا مر ليس عبارة عن تخصيصه
ذلك الامر بحيث يمنع عن فرض الشركة فيه كما حسبه بعض المتاخرين وبنى عليه هذا الفاضل كلامه على ما قال بعينها
المنع المذكور نحو الادراك لا لتخصيص المدرك كما حققناه انفا بل هو عبارة عن تميزه عن جميع ما عداه بحيث
لا يشاركه موجود اخر في جميع ذاتياته وعرضياته فان كان النوع منحصرا في واحد كان ذاته متشخصا متميزا
عن جميع ما عداه وان جاز ان يكون له لوازم وعوارض تميزه ايضا عن غيره بان وجد فيه ولا يوجد في غيره
وان لم يكن منحصرا في واحد بل يكون متعددا فلا بد ان يكون لكل واحد من تلك المتعددات ما يميزه عن سايرها سواء
كان امرا واحدا لا يوجد فيه ولا يوجد في سايرها او امورا متعددة توجد جملتها فيه ولا توجد في واحد
اخر منها وان كان ابعاضها تلك الجملة يكون مشتركا بينه وبين غيره اذا تمهد هذا فنقول قوله التعين فرع
التعين مسلم لكن التعين هو التميز كما عرفت وكل نوع من الانواع جوهريا كان او عرضيا فهو بذاته متميز عن مباينا
وعن بني جنسه ايضا فاذا عرض نوع لنوع اخر فقد يميز العارض بواسطة تعينه الذاتي معروضه عما يشاركه

معروضا لهذا النوع من العارض ويميز المعروض العارض بواسطة تعينه الذاتي عما ليس عارضا لهذا النوع
من المعروض ولا محذور في ذلك ويشير اليه الى هذا بقوله ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر فان اتفق ان
يكون نوع العارض منحصرا في شخص واحد فقد كفى ذلك في تميز معروضه عن جميع ما عداه وتشخيصه اذ لا
يوجد هذا العارض في غيره وان جاز ان يكون هناك امور اخر تميزه عن بعض اغياره او عن جميعها ايضا
وكذا الحكم اذا انحصر نوع المعروض في شخص واحد وان لم يتفق ذلك فلا بد هناك من امور متعلقة به تميزه
له عن جميع ما عداه اذ ليس هذا النوع مشتركا بين موجودين نعم لو كان التشخيص تخصيص الماهية النوعية
بحيث يمنع نفس تصوره عن فرض الشركة فيه يلزم ذلك فيعني تميز الشيء نفسه ان لا يكون نفسه مشتركا
بل ان الشيء لا يخصص نفسه حتى يلزم ان يكون له قبله تخصيص اخر واما ان التشخص من الموجودات الخارجية
فليس مذهب المحققين بل ليس حقيقيا بالتعرض اليه الا بالنفي كما فصله المصنف ثم تقدم الوجود على التشخص
ليس منافيا للتحقيق لان الوجود كما عرفت فيما سبق منا مقدم على فعلية الذاتيات في نفس الامر
فكيف لا يكون مقدما على التشخص ولا يلزم عروض الوجود للمبهم بناء على ان ليس لعروضه في نفس الامر
كما حقيقه قوله ممتنعه في نفسه عن فرض الاشتراك فيه بحث اذ الحقيقة لو كانت مجردة عن اللوازم
والعوارض جميعا لا يناله الحس البتة اصلا لانه انما يناله الشيء مع عوارضه وعلى سبيه القرب كما حقق في موضعه
فلم تكن محسوسة واذا لم تكن محسوسة لم تكن مانعة عن فرض الشركة فيها لان منشأ المنع عن فرض الشركة
هو الادراك الحسي كما عرفت ومنشأ الاشتباه عدم التمييز بين التشخص والمنع عن فرض الشركة
وحاصله ان الحقيقة لو كانت متشخصة كانت مخصوصة بحيث تمنع تصورها عن فرض الشركة فيها فاذا كانت
متشخصة بذاتها كانت ذاتها مخصوصة بهذه الحيثية والحق كون كذلك اذ مرجع التشخص الى عدم الاشتراك بالفعل
ومرجع المنع عن فرض الشركة هو الادراك الحسي المخصص للمدرك كما قال قوله وقد لا يكون متشخصة بنفسه
بل يتشخص مغاير لنفسها الحكماء اثبتوا القسمة ههنا واعتبروا الامر المشخص لذاته فسما واحدا هو الواجب
فان انحصار في الهيأكمال التحصيل ثم من الاشياء ما يكون تشخصه بذاته ومنه ما يكون تشخصه بلوازم
ذاته كالعقول الفعالة على ما بينه وفيما يكون بعارض الحق في اول الوجود والشارح جعل المتشخص بذاته
قسمين احدهما ما يكون تشخصه بنفس ذاته وحكم بانه الواجب تعالى والثاني ما يكون تشخصه مستندا الى ذاته وكان
اخر هذا ما اشتهر في السنة القوم من ان تشخص الواجب تعالى عينه وفيه ان مراده ان التشخص ليس امرا موجودا

زايدا عليه تعالى على قياس قولهم قدرته وعنايته ووجوب وجوده عينه لا ان تشخصه هو عينه
الحقيقة اذ تميز الشيء وامتيازه عن جميع ما عداه لا يكون نفس ذلك الشيء بالضرورة قوله لان الحال في التشخص
لا فتقاره اليه يكون متاخرا عنه فلا يتم هذا في الحال الجوهري فانه متقدم على المحل في الوجود وفيه بحث
اذ الحال الجوهري انما يحل في المادة كما قرر في موضعه وهي امر مبهم لا تحصل معين فلا بد ذلك بفضاء الحال
في التشخص مفتقر اليه فيجوز ان يكون محلا له وهو المادة قال بعض الفضلاء لا يمكن للخصم ان يعارض بقول الحكيم
اعترفتم بتعدد اشخاص العلوم القائمة بالعقول المجردة فانه يدل على ان المادة غير لازمة في تعدد اشخاص
الماهية الغير المقتضية للتشخص وفيه بحث اذ لو كان ادراك العقول المجردة بحلول صور علمية فيها لكانت العقول
مادة لها اذ المراد بالمادة ههنا اعم من الموضوع كما ان النفوس مادة للصور العلمية الحالة فيها وقال ايضا ان
اراد بالمنفصل عن التشخص ما لا تعلق له به اصلا فلم يحصر غير المنفصل بهذا المعنى في المحل والحال لجواز ان يكون
التعلق نحوا اخر وان اراد به ما لا تعلق له تعلق الحلول فالحكم متساوي نسبة المنفصل بذلك المعنى فالحكم
بتعدد العلوم بتعدد المعلومات المتعلقة بها فان متعلقات تلك العلوم ليست محلا لها بل هي العلم ولا حالة
فيها وفيه بحث اذ العلوم اعراض تتشخص وتتكثر بالموضوعات او باستعدادات مختلفة لموضوع واحد
كما في ساير الاعراض واذا وجدت متشخصة متكثرة يعرض لها الاضافة الى المعلومات ويلزمها ذلك الاضافة
لما هو سبب تعلقها في الواقع هو تعدد موادها ومعنى قولهم العلوم متعددة بتعدد المعلومات
انها متعددة حسب تعددها لا ان تعدد المعلومات سبب لتعددها في نفس الامر فلا منافاة بين هذين القولين
قوله اذ لو كان نوع كل مادة منحصرا في شخص الخ قيل فيه نظر لجواز ان تتعدد افراد ما حل فيها بتعدد المواد
المنحصر نوع كل منها في شخص فيستند تعدد ما حل فيها الى تعدد المادة وتعددها الى الهيأت ولا محذور
فيه والاولى ان يقال كون نوع مادة كل شخص منحصرا في شخصها خلاف مذهبهم اذ عندهم ان الاجسام
العنصرية متشاركة في الهيولى وفيه بحث اذ لو كان مادة كل شخص يكون نوعا اخر منحصرا في شخص واحد
كما فرضه لزم ان لا ينقلب شخص الى شخص اخر وهو باطل بالاتفاق قوله يكثر المادة لعله اراد به
ان هذا اشارة الى ما ذكروا في اصل الدليل من انه لا يمكن استناد التشخص الى الماهية والمشخص كما حقق
على المتشخص لا يجوز ان يكون حالا في التشخص ولا مباينا فتعين المادة المتشخصة بما حل فيها وح لا هذا الا
صح التناقض مر قبل الاولى في الحواشي ان تكثر المادة لا يتكثر بذاتها بل انما تتكثر بعوارضها وتكثر

وبكثرة تلك العوارض مستندة الى الاستعدادات المتعاقبة فالمادة مع عرض من تلك الاعراض القائمة الفاعلة بها تتشخص لزم من الافراد متشخص تلك الافراد بالعوارض الحالة في المادة لا الحالة في انفسها وليست تلك الاعراض مخصصة للمادة فيندفع الدافع المذكور ولا يرد ما اورده صاحب المواقف اصلا وانت تعلم انه لا يصلح توجيه كلام المصنف لكن تصريحه بكون تشخص المادة بالاعراض الحالة الان يشكل بان المراد انها لوازم تشخصاتها الحقيقية فهي تشخصها عندنا ولا يخفى عدم ملايمته لان المحوج هو التشخص الحقيقي وفيه بحث اما اولا فلانه منافاة مع ما ذكره في اصل الدليل وقاس المادة على التشخص عن مستقيم اذ للتشخص تشخص واحد يتشخص به ما يحل فيه من عوارضه عندهم فيكون هذا التشخص مقدما على عوارضه ويمتنع ان يكون معلولا لها بخلاف المادة فان لا سبب الاستعدادات المتعاقبة والامور التي تشخصها تلك الاستعدادات تخصصا متعاقبة ومن الجائز ان تشخص بالتشخص السابق العوارض اللاحقة وقد اشار المحقق الى ذلك بقوله لتشخص المادة تعلل باعراض لحقتها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية واما ثانيا فلان المادة اذا لم يتكثر بذاتها كما حسبه لكان مادة الاشخاص المتباينة كفرس واسد واحد بالعدد ولا يلزم ذلك من ادنى فهم واما ثالثا فلان السؤال عن سبب تشخص المادة بسبب الاعراض الحالة فيها باق ولا يمكن ان يقال انها ليست متشخصة اصلا لانها باقية على ابهامها وعوارضها واستعداداتها متشخصة قال بعض الفضلا تعدد اشخاص المادة بسبب الاعراض الحالة فيها مخالف لصريح ما ذكر من ان مادة العناصر الاربعة واحدة بالشخص والا لم يتحقق الكون والفساد وفيه بحث اذ هيولى العناصر عندهم ليست واحدة بالتشخص بل وحدتها وتشخصها وكثرتها انما هي بواسطة الصور الحالة فيها وهي في حد ذاتها مبهم لا تعين لها اصلا كما حرر في موضعه قوله لاستعدادات متعاقبة لا الى نهاية فيه بحث اذ حصول كل واحد من الاستعدادات الغير المتناهية لما كان موقوفا على حصول واحد اخر منها كان حكمها حكم الاول لا يحصل شيء منها فتامل

كما يصاد ذكر من الكلام الحكما في هذا المقام مبني على ما زعموا الى قوله فلو تم هذا ثم ذاك لا شبهة قال بعض الفضلا المحشي ان مرادهم بالمادة التي جعلوها محلا للامكان الاستعدادي الذي هو الاستعداد مطلق المحل اعم من الموضوع من الهيولى والجسم وكيف لا فانهم قالوا الامكان الاستعدادي قائم بمحل الحادث والملزوم ان يكون محل الحادث هيولى بل ربما كان موضوعا كما اذا كان عرضا وانما كان جسما كما اذا كان نفسا نعم ربما يفسر ذلك بالهيولى بنا على ان الموضوع والجسم تشتملان عليه وهو لا

قوله

تعقيبه

لا يقتضي ان لا يكون الامكان الاستعدادي بالموضوع والصورة الجسمية اذا كان الحادث عرضا كما فيما نحن فيه لقوله انهم صرحوا بان الحركات الوضعية الفلكية سابقتها معدة للاحقة ولا يخفى ان الموضوع للحركة الوضعية اولا وبالذات هي الصورة الجسمية فلا يتصور الاعداد اولا وبالذات الا بالقياس اليهم وفيه بحث اذ كان مرادهم بالمادة التي جعلوها محلا للامكان الاستعدادي مطلق المحل الاعم من الموضوع والهيولى والجسم كذلك المادة التي جعل تكثرها علة لتكثر افراد النوع الواحد هو مطلق المحل لا الهيولى وحدها وما قيل من انه لا يمكن تعميم المادة ههنا فيجيء الكلام عليه قوله ولا يمكنهم تعميم المادة قيل يمكن ان يقال انهم اثبتوا على زعمهم جوهرا بسيطا ليس متقوما بما يحل فيه ولا متقوما بالمحل وهو يسمون عقلا فهذا الجوهر المجرد تعدد اشخاصه لبراءته عن المادة فصح التفريع نعم يبقى الكلام في اثبات ذلك الجوهر وهو شايع ولم يدعوا امتناع جوهر غير جسماني مؤلف من جوهرين يحل احدهما في الاخر ولا يبعد ذلك ولو وجد فلا مانع من ان يدخل المحل في الصورة والمحل في المادة وانه لم يدخل المركب في الجسم ولا يبعد ذلك قوله فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور لم قيل لا يخفى انه خلاف ما يحكم به البديهة على انا نقول كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الاخر وذلك يستلزم فرض اشتراك المجموع مثلا لو اختص الطاير الولود بشخص معين يمكن فرض الطاير على جميع افراد الولود وهذا الفرض يتضمن فرض صدق الطاير الولود على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطاير لا مطلقا فرض صدقه على ذوات افراد الاخر يمكن لا فرض صدقه عليها مع وصفه مثلا في المثال المذكور يجوز فرض صدق الطاير على ذوات افراد الولود لا عليها بشرط كونها ولودا فلا يستلزم فرض اشتراك مجموع الطاير الولود فيها لانا نقول ما يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن فرض صدقه على كل شيء باي اعتبار اخذ الا يرى انه ليس بل يصح من الافراد المفروضة له وفيه بحث لانه ان اراد بفرض الصدق التجويز المعتبر في الكلي وجودا وفي الجزئي عدما فلا نم ان ما يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن فرض صدقه على كل شيء وكيف يجوز العقل صدق الشيء على نقيضه وان اراد به صحة حمله بدخول لفظ ان كان في قولك ان كان زيد مشتركا بين كثيرين كان كذا لكن ليس ذلك مناط الجزئية لصحة قولك ان كان زيد مشتركا بين كثيرين كان

تقييد الكلي بالكلي مفيد

كان كليا وهو ظ قوله ولم يظهر لي بعد فاية تقييد الكلي بالعقلي للاحتراز عن الكلي الطبيعي والكلي المنطقي فان الكلي الطبيعي وهو الطبيعة بلا شرط شيء قد يكون موجودا في الخارج كما مر والكلي الطبيعي الموجود في الخارج اذا انضم الى مثله يكون مجموعهما شخصا لا محالة بخلاف الكلي العقلي وهو الطبيعة بشرط الكلية فانه اذا انضم الى مثله لا يحصل التشخص بالمعنى الذي اراده الشارح وان جاز ان يحصل بالمعنى الذي عناه والكلي المنطقي في جميع الصور مفهوم واحد فلا مثل له حتى ينضم الى مثله قوله فان قيل بعد ما ذكرتم قبل اي من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فيلزم عند تعقل تشخصات بعض الاشخاص تعقلات غير متناهية وهذا اللازم ظ والاول ان يقال لو كان لكل شيء ماهية ولا يحصل الجزئي اصلا لعدم الانتهاء الى ما هو جزئي بذاته ليظهر ذلك بان نفرض سلسلة غير متناهية من المفهومات المتضايقة وكل واحد منها كلي والغرض ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فيكون مجموع تلك المفهومات من حيث المجموع كليا وفيه بحث اذ كلام الشارح على تقدير ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيد الجزئية جزئيا مشتملا على جزئين ماهية كلية وجزئي اخر حكمه حكم الجزئي الاول وهكذا الى غير النهاية كما صرح به عبارته وعلى هذا التقدير يكون للتشخص اجزاء غير متناهية والعلم بالكل متضمن للعلم باجزائه فالعلم بالتشخص يكون متضمنا للعلم باجزائه الغير المتناهية والنظر على هذه الملازمة غير ظ واما الوجه الذي حسبه اولى فنظر فيه اذ في الصور المفروضة قد ضم الجزئي الى الكلي غاية الامر ان الجزئي المضموم الى الكلي مشتمل على كلي وجزئي وهكذا الا انه ضم الكليات الصرفة بعضها الى بعض كما تقتضيه قوله ليظهر ذلك بان نفرض سلسلة غير متناهية من المفهومات المتضايفة وكل واحد منها كلي والحق ان هذا القائل الكلي على التشخص حيث ذهب الى ان الكل ولو كانت غير متناهية لا بد فيه من الوحدة الحقيقية وجواز تركب الشيء من اجزاء كل واحد منها مركب من اجزاء مركبة من غير الانتهاء الى ما هو واحد حقيقي وقد نازع في ان ذلك جائز وههنا اشكال حصول الجزئي من اجزاء جزئية يكون جزئيتها بالغير فان الجزئي لا يحصل لعدم الانتهاء الى ما هو جزئي بذاته مع ظهور عدم الفرق بينهما في ذلك وهو مطالب ببيان الفرق بين الصورتين نعم هذا يندفع بما اردنا فتنبه لذلك فارجع اليه قوله

اذا انضم

تنبيه

لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية قيل فيه بحث لان اللازم من تشخص كل منهما بذات الاخر ان يكون كل منهما علة للتشخص الاخر ولا يلزم منه ان يكون تقييد الكلي بالكلي مفيد للجزئية بل ان يكون كل منهما علة لوجود الاخر مفيدا للتشخص الاخر ولا استحالة الا ان ثبت ان التشخص متقدم بالذات على الوجود اذ هو عين الوجود كما نقل عن الفارابي حتى يلزم كون كل منهما علة لوجود الاخر بالذات او بالواسطة لكن لم يثبت ذلك عند الشارح ومن يحذو حذوه وايضا ما ذكر في مثال اعتبار كل من الشيئين بالاخر من الطاير الولود غير مطابق فان احدهما لا يفيد امتيازا للاخر اصلا بل يتالف منهما امر متميز عن غيره والجواب ان المراد بما اشار كل من الشيئين بالاخر ان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالاخر شيء لم يكن حاصلا بدونه وذلك التقييد كما في المثال المذكور فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالاخر اخص مما كان قبل التقييد ولا يتاتى مثل ذلك في التشخص لان يحصل بانضمام امرين غير متشخصين تشخص كل منهما بالتقييد بالاخر والا لزم ان يفيد تقييد الكلي بالكلي الجزئية وفيه بحث لانه ان اراد بالتشخص كون الشيء بحيث اذا لاحظه العقل منع عن فرض الشركة فيه فقد عرفت انه لذلك متعلق بنحو الادراك وهو الادراك الحسي فالمدرك بالحس من حيث هو مدرك انه جزئي والمدرك لا بالحس كلي والتشخص بهذا المعنى لا يمكن ان يكون نفس الوجود ولا ان يكون متقدما عليه كما لا يذهب على ذي مسكة ولم ينقل عن الفارابي ان التشخص بهذا المعنى نفس الوجود اصلا وان اراد به كونه بحيث لا يشاركه غيره في جميع ذاتياته وعرضياته فمن الجائز ان يصير كلي بالتقييد بكلي اخر بهذه الحيثية وبالعكس وح يكون تشخص كل منهما بالاخر وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله قوله ولم يصدق عليه انه متشخص غير مراد الانسان من حيث هو لا انه في الوحدة يصدق على الواحد لا ينافي التشخص ويصدق عليه التشخص الخ قيل الايراد هو من حيث هو لا واحد ولا كثير كما انه بهذا الاعتبار لا متشخص ولا غير متشخص وهو في الواقع متشخص كما انه في الواقع واحد فلا تحاذي احدهما عن الاخر لا بحسب الاعتبار ولا بحسب الواقع لانا نقول هو من حيث هو واحد في الواقع وليس متشخصا في الواقع بل انما المتشخص هو الانسان بشرط التشخص لا يقال اذا كان الانسان المخلوط تشخصا صدق ان الانسان من حيث هو متشخص لانا نقول الاحكام العقلية تختلف باختلاف العبارات الا ترى ان الانسان المخلوط مقيد وليس الانسان من حيث هو مقيدا والشرح في ذلك

ان المطلقة والمخلوطة متغايران بحسب الوجود العقلي باعتبار وان اتحدا فيه باعتبار اخر فيختلفان
في الاحكام التابعة لذلك الوجود بحسب ذلك الاعتبار وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بالانسان من
حيث هو الانسان المجرد كما يشعر به قوله من حيث هو لا واحد ولا كثير فلا نم انه من حيث هو واحد لما
سبق من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي فهي كما لا يكون كثيرا لا يكون واحدة وان اراد به الانسان
المطلق كما يدل عليه قوله والسر في ذلك ان المطلقة والمخلوطة متغايران فهو كالانسان في الوحدة ويصدق
عليه الواحد لانه في التشخص ويصدق عليه المتشخص فلا يلزم وجود الانسان الواحد بدون التشخص
واما ثانيا فلان المخلوطة اخص من المطلقة وكلما صدق على الخاص وجب صدقه على العام جزما
فاذا صدق ان المخلوطة متشخص صدق ان بعض المطلقة متشخص بالضرورة فقد صدق ان المطلقة متشخص
قضية مهملة لانها لازمة للجزئية ولا يندفع ذلك بقوله الاحكام العقلية تختلف باختلاف الاعتبارات
كما لا يخفى وما ذكر في التنوير مسطور فيه لانه كما صدق ان الانسان المخلوط مقيد صدق ان الانسان المطلق
مقيد مهملة والاظهر ان يستدل بكون مفهوم الانسان مثلا معنى واحدا بلا ريبة وليس متشخصا فالوحدة
غير التشخص قوله فان الموصوف بالكثرة قيل فان قيل ان اراد بقوله ان الكثير من حيث هو كثير ما يقال في التمييز من
المهية والعوارض حيث قيل الانسان ليس من حيث هو انسان واحدا او كثيرا فليس الكثير من حيث
هو كثير موجودا ولا معدوما بهذا المعنى على قياس ما تقرر هناك بل هو بهذا الاعتبار كثير فقط
وان اراد انه في الواقع موجود فهو في الواقع ايضا واحد اذ كل شيء فله وحدة قلنا نختار الثاني
وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة بالاعتبار وان اتحدا بالذات والكثير من حيث هو كثير موجود
في الواقع وليس واحدا في الواقع بل هو من حيثية اخرى معروض الوحدة والحاصل ان موضوع
الكثرة هو بعينه موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس هو بعينه موضوع الوحدة
لتحقق المنافاة بين الوحدة والكثرة وفيه نظر لان المنافاة لا تستلزم تغاير موضوعيهما لجواز ان
يتعاقبا على موضوع واحد وما ذكروه من امتناع تعاقب الوحدة والكثرة على تقدير تمامه
لا يتم في الوحدة بالموضوع والمحمول كما سنذكره وجوابه ان المنافاة تستلزم مغايرة ما
يتصف بهما في زمان واحد وبذلك يتم الغرض ويمكن الجواب عن اصل السؤال بان يقال
المراد معنى القضية الوصفية الممكنة وهو ان الكثير بشرط الكثرة يكون موجودا ولا يكون متصفا بالوحدة المقابلة

لها للمنافاة بينهما وبهذا يندفع ما يتراءى من ان الدليل لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة
للوجود اذ الكثرة المقابلة لها لا وجود له ضرورة ان كل موجود فله وحدة باعتبار فالكثرة الذي لا يكون واحدا اصلا
لا وجود له اذ محصل الدليل ان الوحدة تنافي الكثرة والوجود لا ينافيها لكن يتوجه المناقشة في ان المطلقة لا
فان الكثير بالمعنى المقابل للوحدة المطلقة ليس بموجود اصلا فيحمل على ان وصف الكثرة لا يابى عن اضافة
بالوجود وفيه بحث اما اولا فلان مرجع ما حققه هيهنا الى ان الكثرة تنافي الوحدة ومقابلة لها دون الوجود
وهو غير تام اذ التقابل الذي بينهما ليس هما متقابلان بالعرض كما حقق في موضعه ولو كان التقابل بينهما
مثلا لكفى في الاستدلال ان يقال الوحدة مقابلة للكثرة والوجود ليس مقابلا لها ويكون باقي المقدمات
مستدركا واما ثانيا فلانه لا نسلم ان الكثرة بالمعنى المقابل للوحدة المطلقة ليس بموجود فلم لا يجوز ان
يا ويتصف بالوجود ومن ادعى علم انه لا يابى عن اتصافه به لا بد له من دليل هذا واعلم ان المراد بالكثير
من حيث هو كثير ذات الكثير بلا امر يصير بحسب اجتماعها الامر صحيح الاتصاف بالوحدة مثلا احاد العشرة
اذا اخذت مع صفة المجموعية او العشرية توصف بالوحدة فيقال مجموع واحد وعشرة واحدة
وكذا اذا اخذت مع النسبة الى موضوع توصف بالوحدة بالموضوع فيقال هي واحدة بالموضوع واذا	واحدة
اخذت مع النسبة الى المحمول واحد توصف بالوحدة بالمحمول الى غير ذلك واما اذا اخذت ذوات
الاحاد المذكورة بلا امر يستقيم بحسب اخذه هذا الامر معها اذ يوصف بالوحدة فهي موجودة وليست واحدة
فيكون الوجود غير الوحدة قوله اعدام اما لذلك الجسم الشخصي بالكلية الخ ان اراد باعدام الجسم الشخصي
بالكلية اعدامه واعدام اجزائه جميعا فلا يلزم من بطلان الوجود المخصص هنا كما لا يخفى وان اراد به
اعدام الجسم الشخصي فقط فبطلانه ليس بصحيح اذ ما الجرة بعد التفريق لماء الكيزان لا يبقى متشخصا واحدا
بل يصير اشخاصا وكيف يكون متشخصا واحدا مع ان بعضه يكون في كوز وبعضا اخر يكون في كوز اخر
منفصلا عن الاول ولم يلزم ان يكون نسبة مياه الكيزان لماء الجرة كنسبتها الى سائر اشخاص المياه اما
على مذهب القائلين بتركب الجسم من الهيولى والصورة فلان هيولاها من هيولى ماء الجرة دون سائر
اشخاص المياه واما على مذهب القائلين بتركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية فلان اجزاءها
هي بعينها اجزاء ماء الجرة دون اجزاء سائر اشخاص المياه فان قلت نحن نعلم قطعا ان الماء الذي كان في الجرة
هو ما وقع في الكيزان كما قرره الشارح واذا لم يبق بعض الماء الذي كان في الجرة حال حصول الماء في الكيزان

فكيف يصح هذا الحكم قلت لما كانت الصورة المائية الواحدة حالة في الهيولى حال حصول الماء في الجرة كانت
هيولى واحدة بالعرض واذا حلت الصورة المائية المتعددة فيها حالة كون الماء في الكيزان
صارت تلك الهيولى مياها متعددة بالعرض ايضا كما حقق في موضعه فلا جرم يصدق ان ما
كان في الجرة فهو في الكيزان لكنه كان في الجرة متشخصا واحدا وهو في الكيزان اشخاص متعددة ولا
محذور في ذلك قوله والحكماء لما ذهبوا الخ قيل يعني انهم لا ينازعون في عدم كون التفريق اعداما بالكلية
وان نازعوا في بقاء الجسم بكلا جزئيه والقدر الضروري المتفق عليه بين العقلاء المميزين هو عدم
انتفائه بالكلية واتحاد مياه الكيزان مع ماء الجرة اما من حيث الهيولى او من حيث المادة وان
اختلفوا في تعيين احد الامرين فهذا الكلام كانه جواب لسؤال يستشعر هيهنا وهو انه لما ذهب الحكماء
الى ان الجسم ينعدم بالتفريق لزم ان يكون التفريق عندهم اعداما بالكلية فدفعوا بانهم يثبتون هيولى
باقية في الحالين ويجعلونها موضوع الكثرة والوحدة فلا يكون التفريق اعداما بالكلية وانت تعلم ان الهيولى	حد	بحلة
الزائلة انما هي بالذات وحدة الصورة وبزوال تلك الصورة يزول ما على مذهب الحكماء وانما سمي المادة التي
تنسب اليها تلك الوحدة بالعرض فلو كان الوحدة غير الوجود لم يلزم محذور ما على اصلهم لان ما زال
وحدته بالذات زال وجوده وانما الباقي ما هو معروض تلك الوحدة بالعرض وذلك لا ينافي في كون
الوحدة عين الوجود وفيه بحث لانه ان اراد بقوله المادة تنسب اليها تلك الوحدة بالعرض ان وصف مادة
ماء الجرة بالوحدة وصف بحال متعلقها كما يتبادر من العبارة فذلك لا يدفع اذ يكون موجودا ما
هناك لا يكون واحدا ولا كثيرا بالحقيقة فيكون مبهما وقد صرح الشيخ في الشفاء بان المبهم
ليس بموجود باتفاق اهل الصناعة ولا يخرج من الابهام بكون متعلقه واحدا او كثيرا اذا لم
يكن الوحدة او الكثرة وصفا لها بالحقيقة كما لا يذهب على ذي مسكة وان اراد انها تصير واحدة بالحقيقة
بسبب وحدة الصورة فاذا تكثرت الصور زالت وحدة المادة وتكثرت بتكثر الصور ولا يزال وجودها
فاذن وحدتها غير وجودها ضرورة ان الباقي غير الزائل قوله ولا يمكن تعريفها الا تعريفا لفظيا قيل
فيه بحث لجواز كونها بديهية بالكنه وكسبية بوجه وتعريفها تعريفا حقيقيا والمراد البديهي ما لا يحتاج
الى النظر اما يمكن حصوله بالنظر فيجوز ان يكون لحصوله طريق غير النظر فهذا لا ينافي طريق النظر
ومعرفة والظاهر ان هذا الحصر اضافي بالنسبة الى التحديد فيندفع الاول والمراد بالبداهة هنا حصول

في العقل من غير كسب كما يقال في الوجود وغيره من اوائل المتصورات فيندفع الثاني وفيه بحث اذ الظاهر
ان البديهي لو عرف بالنظر الاسمي ذلك تعريفا بالقياس الى غيره بل تنبيها الا ترى انهم لما ذهبوا الى ان الوجود بديهي
التصور حكموا بان الدلائل التي اقاموا عليه تنبيهات ثم امتناع تعريفها على ما يفهم من الشفاء لو سلم
عدم وجدان امر صالح لذلك لا لبداهتها ثم اي حد حددنا به الكثرة كما ذكره الشارح قال الشيخ في
الهيات الشفاء الذي يصعب علينا الان تحقيق مهية الواحد وذلك انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا
ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد
بالواحد لان الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها ومهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه
الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من الوحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا
اخر وهو انا اذا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة بعينها وان قلنا من الوحدات
او الاحاد فقد اخذنا لفظ الجمع مع هذا اللفظ ولا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة واذا قلنا ان الكثرة
هي التي تعد بالواحد فقد اخذنا في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر الوحدة ويكون ايضا قد اخذنا
في حدها العدد المقدر وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فما عسى علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به
ثم قال والعجب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او من احاد والكثرة جنس العدد ليس كالجنس
الجنس للعدد وحقيقة الكثرة انها مؤلفة من وحدات قولهم ان الكثرة مؤلفة من وحدات كقولهم ان
الكثرة كثرة فان الكثرة ليس اسما للمؤلف من وحدات فان قال قائل ان الكثرة قد تأتلف من اشياء غير الوحدات كالناس
والدواب فنقول كما ان هذه الاشياء ليست وحدات بل اشياء موضوعة للوحدات كذلك ليست هي كثرة ايضا بل اشياء
موضوعة للكثرة فكما ان تلك الاشياء هي احاد لا وحدات كذلك هي كثيرة لا كثرة والذين يحسبون انهم اذا قالوا
ان العدد كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا فان الكمية يحتاج تصورها للنفس الا
ان يعرف بالجزء والقسمة والمساواة اما الجزء والقسمة فلا يمكن تصورهما الا بالكمية واما المساواة فان
الكمية اعرف منها عند العقل الصريح لان المساواة من الاعراض الخاصة للكمية الذي يحتاج ان يؤخذ في حدها
الكمية فيقال ان المساواة هي اتحاد في الكمية والترتيب الذي اخذ في حد العدد ايضا هو مما لا يفهم الا
بعد فهم العدد فحسب ان يعلم ان هذه تنبيهات مثل التنبيه بالامثلة والاسماء المترادفة قوله ان الوحدة
اعرف عند العقل معنى هذا الكلام ان الاحاد اسبق الى العقل من الكثرة المؤلفة منها اذ العقل يعرف

المولف بذاته بعد معرفة احاده والكثير اسبق الى الخيال من احاده اذ الخيال بحسب الاغلب
ينال اولا الى المولف ثم تفصيل اجزائه فيه الى احاده وال‍شيخ اشار الى هذا في طبيعيات الشفا
بقوله واما نسبة اجزاء المركبات الى المركبات بعينها فان المركب اعرف بحسب الحس اذ الحس يتناول
اولا الجملة ويدركها ثم يفصل واذا تناول الجملة يتناولها بالمعنى الاعم اى انه جسم او حيوان
ثم يفصلها واما عند العقل فان البسيط اقدم من المركب فانه لا يعرف طبيعة المركب الا ان بعد
يعرف بسايطه فان لم يعرف بسايطه فقد عرفه بعرض من اعراضه او جنس من اجناسه
ولم يصل اليه ذاته كانه عرفه جسما مستديرا او ثقيلا او ما اشبه ذلك ولم يعرف مهية جوهره
ولا شك انه المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها
قال بعض الفضلاء لا يخفى عليك ان الاعرفية عند العقل نظرا الى ذاته وحده يقتضي معلومية
المرتسم في الاله نظرا الى ذاته وحده ولا شك في بطلانه اذ لا يمكن اخذ العقل وحده بالنسبة
المرتسم في الاله اذ لا يمكن ادراكه الا باعتبار الاله فلا يكون ماخوذا الا مقيدا بالاله ولا مخلص الا
ان يحمل ضابطه مجردا عن معنى التفصيل الا ان استعماله معنى يا فيه كما نص عليه المحققون وقال ايضا
لا نم ان المرتسم في ذات النفس يكون اعرف عندها من المرتسم في الته فان القريب منها اليه لا
قطعية على ان يكون المرتسم فيها اعرف عنده فان من الكليات المرتسمة في ذات النفس ما نعرفه النفس
بالنظر ولا نعرف الجزئيات المرتسمة في الحواس الا بالبديهة ولا يخفى ان البديهيات اظهر للنفس
من النظريات وان كان الاول مرتسما في الالات والثاني في النفس وايضا نحن نعلم بعض صفات النفس من
التجرد والحدوث وغيرهما لا يعلم الا بالانظار الدقيقة الحاصلة في الازمان المتطاولة ونعلم بعض
ما هو خارج عنها بالبديهة او باليسر النظر كوجود الماء وحرارة النار وغيرهما والفرق بان هذا علم تصديقي
وما ذكره من اعرفية الكثرة والوحدة تصورهما الاحدي نفعا فان علاقة العرب من النفس ليس بحيث يوجب
الاعرفية بحسب التصور دون الاعرفية بحسب التصديق والبديهة لا فرق بينهما في ايجاب تلك العلاقة
في احدهما دون الاخرى وانت خبير بانه لا يرد شيء منها ولا نظر الشارح ايضا على الحكماء حيث ما علمه الشفا ما هو مراد
ونقل عنه الفاقول وفيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة قيل قد ذكر الحكماء ان التعقل الصرف
هو التعقل البسيط الاجمالي الذي لا كثرة فيه وانه العقل المستفاد من المبادي العالية وانما المتفصيل

للنفس

للنفس من حيث انها نفس لمعونة القوى البدنية وعلى هذا تصحح كون الوحدة اعرف عند العقل والكثرة
عند الخيال فان قلت هذا يدل على كون الوحدة اعرف عند العقل ولا يدل على كون الكثرة اعرف عند الخيال
كما يدرك الواحد يدرك الكثير قلت الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة كيف ولا يرتسم فيه الا
الصورة المغيرة بوضع مخصوص وشكل مخصوص وحد معين او حدود معينة والنقطة مثلا لا يمكن تخيلها
الا مع معروضها وما يحوى به من اللواحق المادية ولم يحث اذ الامر ان التعقل الصرف هو العقل البسيط
الاجمالي الذي لا كثرة فيه لجواز ان يكون تعقل الامور الكثيرة التي لا يكون اجزاء الامر واحد قد يتعقل هذا الا
اجماله وفصل الى حتى يثبت ان التفصيل لمعونة القوى البدنية ونسبة حصر التعقل الصرف في التعقل
البسيط الاجمالي الى الحكماء فريه بلا مريه وما استدل به على ان الكثرة اعرف عند الخيال منظور فيه اذ
حاصله ان الخيال لا يدرك الواحد مع امور اخرى ونقول لا يخ اما ان يكون الخيال مدركا للواحد او
للكثير كليهما او يكون مدركا للكثير دون ادراك الواحد فان كان الاول كان ادراك الوحدة والكثرة
معا ولا يلزم من ذلك كون احدهما اعرف من الاخر عنده وان كان الثاني لم يكن مدركا للوحدة
فلا يصح ان الكثرة عنده اعرف من الوحدة لان صحته يستدعي ادراكه للوحدة قوله وليس الوحدة امرا
عينيا قال الشيخ في الهيات الشفا ان العدد له وجود في الاشيا ووجود في النفس وليس قول من
قال ان العدد لا وجود له الا في النفس الامر بشي يعتد به اما ان قال ان العدد لا وجود له عن المعدودات وذات
التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قايما بنفسه الا في الذهن
انتهى كلامه وكيفية وجوده في الاشيا ان الشيخ اراد بالعدد الكثير المركب من الاحاد لا الكثرة المولفة
من الوحدات يرشدك الى ذلك قوله فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قايما بنفسه
حيث لم يقل ان الوحدة لا يتجرد الخ ولا خفاء في ان الكثير يحمل على بعض الاعيان متحدا معها ذاتا
ووجودا مثلا يصدق ان الكوكب السيار كثير في الخارج فيكون الكثير لا محالة موجودا فيه وهو عرض
عام للكوكب السيار فهذا العارض كثير بالذات وعدد معروضه كثير بالعرض ومعدود به قوله وهما
يعرضان للموجودات في الخارج قيل ان اراد انهما من العوارض الخارجية فذلك غير بين وان اراد ان
الموجودات الخارجية يتصف بهما باعتبار وجود تلك الموجودات الخارجية في العقل فذلك لا ينافي كونهما
من المعقولات الثانية والتحقيق ان زيدا الموجود في الخارج مثلا هو بحيث اذا حصل عند العقل لم ينتزع

على كثيرين فان اريد بالجزئية هذه الحيثية فهي من لواحق الوجود الخارجي ايضا وان اريد بها عدم
الانطباق على من شانه بحسب الامر الاعم وهو الصورة العقلية فهي من لواحق الوجود الذهني فقط
وعبارات القوم تشعر بالمعنى الثاني وقس عليه الوحدة والكثرة ونظايرهما وفيه بحث اذ من الامور
البينة التي لا شبهة فيها ان بعض الموجودات واحد في الخارج وبعضها كثير فيه فيصدق القضية الخارجية
القائلة بان هذا واحد والخارجية القائلة بان ذاك كثير وهذا مناف لان يكونا من المعقولات
الثانية عند المتاخرين كما صرح به في حواشي السيد الشريف على شرح المطالع نعم هذا لا ينافي
المعقول الثاني بحسب ما حققناه فارجع اليه على ان الحيثية المذكورة وهي كونه بحيث اذا حصل
عند العقل لم ينطبق على كثيرين امر معنى انتزاعي كما لا يخفى فقوله فهي من لواحق الوجود الخارجي غير بين
ولا مبين قوله لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة فيه ايضا على ما بينه وتمامه انما يتم في الوحدة الشخصية
والكثرة المقابلة لها لا في غيرها فان الواحد بالموضوع والمحمول مثلا قد يتكثر فيهما مع بقاء ذاته
وفيه بحث اذ موضوع الواحد بالموضوع ليس الذات وحدها بل هو الذات مع نسبتها الى الموضوع وما لم
تتغير هذه النسبة لا يصير كثيرا بالموضوع فلا يلزم من بقاء الذات اتحاد موضوع الواحد والكثير بالموضوع
حيث لا يكون الذات وحدها موضوعا لهما وكذا حكم الواحد بالمحمول فان موضوعه ليس هو الذات وحدها
بل هو الذات مع النسبة الى المحمول وما لم تتغير هذه النسبة لا يصير كثيرا بالمحمول لو تم هذا الدليل لدل على
ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة قال بعض الفضلاء ان اراد باللاوحدة واللاكثرة سلبهما يكون التقابل
بينهما تقابل السلب والايجاب ولا شك ان محلهما واحد كما سيجي فلا يجري الدليل فيه وان اراد معنى العدم
فلا شك ان محلها يكون واحدا فان معروض الوحدة اذا عدم يكون في الذهن متصفا باللا
وحدة كزيد المعدوم والحاصل في الذهن فانه ليس واحدا اذ الوحدة تلزمها الوجود على التقدير كونهما
متساويين فلو ارتفع الوجود ارتفع الوحدة واتصف في الذهن باللاوحدة ومنشا الغلط توهم استلزام
اللاوحدة الكثرة حيث الكثرة الوجودية وان جعلت الوحدة مساوية لمطلق الوجود الشامل للذهني
ايضا فنقول الا في محل اللاوحدة بهذا المعنى مستلزمة لقيام الكثرة بمحلها لا يكون محلها متعددا او ان
جعلت مستلزما فلا نم تقابلهما بالمعنى المصطلح فان من شرط وحدة المحل في التقابل كيف
يتم التقابل في صورة تعدد المحل وفيه بحث اما اولا فلانه لا يلزم من كون معروض الوحدة معدوما

في الخارج

في الخارج موجودا في الذهن ويكون معروضا للاوحدة هناك ان يكون معروضها واحدا بالشخص
كما حسبه لامتناع ان يكون الشخص الخارجي بعينه شخصا ذهنيا واما ثانيا فلان منع تقابل الوحدة
واللاوحدة غير مسموع لصدق تعريف التقابل عليهما فالحل انما هو في الشرط المذكور وهو ان يكون
محلهما واحدا بالشخص البتة قوله ولحل ان الموضوع الى اخره قال بعض الفضلاء ان اراد بالواحد
بالنوع المندرجين تحت نوع واحد وكذا يكون المراد بالواحد بالجنس والواحد بالامر الاعم كالفردين
المندرجين تحت نوع او جنس او امر اعم فانه يستلزم عدم صدق المتقابلين على الفردين
المندرجين تحت شي واحد اذ لابد في التقابل من عدم اجتماع الشيئين في محل واحد ولا شك انهما مما
يعرض لافراد امر واحد ويجتمع فيها لظهور ان الزوجية والفردية والحولية والانوثية مما يعرض
لافراد نوع واحد او جنس واحد في زمان واحد وليس المراد بالاجتماع سوى هذا وان اراد بها
الواحد النوعي او الجنسي او العرضي التي هي المهيات الكلية من حيث هي كلية فليس ما ذكر من عوارضها
الحالة فيها بل من عوارض الافراد وفيه بحث اذ لنا ان نختار الشق الاول ونقول اجتماع الزوجية والفردية
ونظايرهما في افراد نوع واحد او جنس واحد في زمان واحد لا ينافي التقابل بينهما كما حسبه
هذا القايل لان اجتماعهما فيها ليس من جهة واحدة فكما جاز اجتماع المتقابلين في شخص واحد
من جهتين كذلك جاز اجتماعهما في افراد نوع واحد من جهتين او نختار الثاني قوله فليس ما ذكر من عوارض
الحالة فيها قلنا غير مراد وجودها عين وجود الافراد وعوارض الافراد عارضة لها ايضا كما حقق في موضعه
قوله وكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا قيل الواحد الشخصي لا يمكن فرض
الكثرة الشخصية المقابلة لوحدته الشخصية فيه مثلا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة من
الانسان والا لكان كليا والشخصي بالاتصال لا يمكن فرض زيد والوحدة الشخصية وعروض الكثرة الاحد
المقابلة لها اياه بان يفرض كون ذلك الماء اشخاصا كل منها ذلك الماء بعينه نعم يمكن فرض زوال الوحدة
الاتصالية عنه بان يصير منفصلا بعد ما كان متصلا فان قلت فرض كون زيد اشخاصا متعددة من الانسان
لا يستلزم كون زيد كليا وانما يلزم لو امكن فرض كون كل من تلك الاشخاص زيدا وهو غير لازم
من هذا الفرض اذ المفروض لحوق الوحدة الكثرة الشخصية بعروض الوحدة الشخصية حتى يكون
موضوع الوحدة الباقية بعينه موضوع الكثرة اللاحقة واللازم منه ان يكون زيد مجموع

تلك الاشخاص الكثيرة لا لكل واحد منها وكذا في صورة الما اذا فرض عروض الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة
الشخصية كان ذلك المجموع تلك المياه لا لكل واحد منها فان الوحدة الشخصية هي عدم انقسام الشي الى افراده
ومن البين ان معروض تلك الوحدة اعني الشخص لا يمكن ان يعرض معروض الكثرة المقابلة لها والا لكان
كليا والما المنقسم الى المياه وحدته الشخصية بمعنى عدم انقسامه الى الشي محفوظة في حالتي الاتصال والانفصال
وانما يتبدل حاله في انقسامه الى الاجزا لا في انقسامه الى الجزئيات فمعروض الوحدة الشخصية هو زيد مثلا وعمرو
ومعروض الكثرة المقابلة لها هو الانسان فانه الكثير بالشخص فظهر ان معروض الوحدة الشخصية لا يمكن
فرض عروض الكثرة الشخصية اياه وفيه بحث اما اولا فلانه ما ذكر في معرض الجواب لا يدفع السوال اذ حاصله
ان الواحد بالشخص لا ينقسم الى افراد ذلك الشخص والا لكان كليا ولا يلزم من ذلك ان لا ينقسم الى امور
اخرى يكون مجموع هذه الامور ذلك الموجود في وقت سابق كما صوره القايل واما ثانيا فلان قوله الما
المنقسم الى المياه وحدته الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال والانفصال غير مسلم فكيف يكون وحدته
الشخصية محفوظة في حالة الانفصال وهو حينئذ اشخاص كثيرة كما حققه انفا ويشهد به الفطرة السليمة
ايضا واما ثالثا فلانه لم يظهر من كون معروض الوحدة الشخصية زيدا او معروض الكثرة الشخصية انسانا
ان لا يكون معروضهما واحدا فضلا عن عدم امكان فرض عروضهما لامر واحد كما زعمه وذلك لان معنى
عروضهما لامر واحد ان يكون امر في وقت شخصا واحدا وفي وقت اخر اشخاصا متعددة كالمادة
لا ان يكون حال كونه شخصا واحدا يكون اشخاصا متعددة حتى يكونا متنافيين فقوله فظهر ان قوله
معروض الوحدة الشخصية لا يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية اياه ممنوع لا يظهر ذلك مما ذكره اصلا قوله
محال لانها غير باقية بتعددها ولو سلم ذلك ايضا لا يلزم من عدم زوال وجودها بقا تشخصها لاحتمال
ان يكون تعددها لازما لتشخصها مثلا دون وجودها فاذا زال التعدد زال التشخص دون
الوجود الا يرى ان تشخص الهيولى وتعددها لما كانا من قبل الصورة كانت الهيولى مع الصورة
الواحدة شخصا واحدا ومع المتعددة اشخاصا متعددة مع بقا وجودها في الحالين كما حقق
في موضعه فما ذكره الشارح لا يقتضي ان يكون موضوع الواحد والكثير واحدا بالشخص ثم من البين
ان كل واحد من الامور المتعددة في الصورة المفروضة شخص اخر على حدة لان المجموع شخص واحد
مثلا كل ما حاصل في كوز واحد من الما المفرق من الجرة الى الكيزان شخص اخر على حدة يكون باقيا

الشخص
الصورة

بعينه

بعينه مع انعدام سائر ما في الكيزان لا ان يكون جميع المياه الحاصلة في الكيزان شخصا
واحدا حتى يكون كل ما حاصل في كوز واحد يكون بعضا من ذلك الشخص لا اظنك في مرية من هذا ولا يلزم
منه ان يكون التفريق اعداما بالكلية اذ يصدق ان الما الذي كان في الجرة موجود في الكيزان بيان ذلك ان الهيولى حال كونها
في الجرة قد حلت فيها شخص واحد من الصورة المائية فكانت شخصا واحدا من الما بالعرض وحال كونها في الكيزان
حلت فيها اشخاص متعددة من الصورة المائية فصارت اشخاصا متعددة من الما بالعرض ايضا فالما بالعرض
الذي كان قبل ذلك في الجرة موجود في الكيزان الا انه في الجرة شخص واحد وفي الكيزان اشخاص متعددة
ولا محذور في ذلك حيث يكون وحدتها وتشخصها وتعددها بالعرض لا الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها
ولا كثيرة قال بعض الفضلا فيه بحث من وجهين الاول انه مخالف لما ذكره الشيخ في الاشارات حيث قال المانع
ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة بحث احتياجها الى الصورة فاحتياجها الى الصورة المعينة او الى الصورة
من حيث هي صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقا الهيولى
فتعين احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث هي صورة يمتنع ان يكون علة مستقلة
للهيولى لان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدا بالشخص فلا بد ان يكون
ورا الصورة المطلقة موجود مفارق تبقى عنه وجود الهيولى باعانة الصورة فانه يدل على ان الهيولى
الكاينات واحدة بالشخص في نفسها وليس المراد بهذه الوحدة الشخصية الوحدة العارضة لها بسبب الصورة الواحدة
الشخصية اذ لا يجب ان يكون الهيولى ما يثبت لها خصوصية هذه الوحدة وتشخصها كما يدل عليه قوله لان
الهيولى واحدة بالتشخص لجواز ان يثبت لها التعدد الشخصي التابع للصورة ايضا وايضا المانع لكون المطلق
علة للواحد الشخصي هو الوحدة الشخصية الثابتة له في نفسه لا الوحدة الشخصية الثابتة باعتبار متعلقه
والثاني ان الهيولى التي حكموا بوجودها في نفسها هل كانت بحيث لو تصورت كانت مانعة من وقوع الشركة
فيها اولا فان كان الاول يلزم ان يكون جرمه شخصية فاذا كان هذا التشخص متعددا كانت الهيولى متكثرة
في نفسها لا كانت واحدة في نفسها اذ التشخص لغيره متعدد لا يكون واحدا وان كان الثاني لزم ان يكون
هيولى العناصر وغيرها كلية معدومة في الخارج هذا وفيه بحث اما الاول فلانه لا دلالة لما نقله عن
الاشارات على ان هيولى الكاينات واحدة بالشخص عندهم اذ كلامه في هيولى شخص واحد فانها شخص
واحد متشخص بصورة شخصية وليس علة وجودها هذا التشخص من الصورة لبقايها بدونه وان

قوله
حدة

وان تبدل تشخصها ولا صورة ما لان علة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدا بالشخص فاذن
علتها شخص مفارق وليس الكلام في هيولى الكاينات فاطبة فان هيولى كل عنصر ان كانت شخصا واحدا
فضلا عن هيولى الكاينات وهي اشخاص كثيرة لا تحصى كثرة واما ثانيا فلان قوله وليس المراد بهذه
الوحدة الشخصية الوحدة العارضة لها بسبب الصورة الواحدة الشخصية في حيز المنع
اذ ليس للهيولى وحدة ولا تشخص الا من قبل الصورة كما حقق في موضعه فاذا لم يرد الوحدة
الشخصية بذلك بقيت عارية عن الوحدة المذكورة وقوله بل يجوز ان يثبت لها التعدد الشخصي
التابع للصور ايضا لا يقدح في الاستدلال المذكور في الاشارات حيث يكون كل واحد من
تلك المتعدد شخصا واحدا يجري فيه الدليل المذكور ثم التشخص الواحد سوا كان تشخصا ثابتا
او بعينه يجب ان يكون علته شخصا اخر على ما ذهبوا اليه وليس هذا مختصا بالشخص المتشخص
بذاته كما حسبه واما ثالثا فلان الهيولى في ذاتها امر مبهم بالقوة لا تعين ولا تحصل لها اصلا
فذاتها ما دام كذلك لا يكون معينة ولا معقولة فلا يكون كليا ولا جزئيا ولا عاما ولا خاصا فالترديد
فيها بانها كلية او جزئية غير مستقيم نعم اذا لحقتها صورة وتعين ذاته بها يصير احد هذه الامور فاذن
الهيولى لا يكون واحدة في نفسها ولا متعددة في نفسها انتهى قوله هيولى الما الباقية بعينها في الحالين ان اراد
ان هيولى الما بعينها في الحالين ان هيولى الما حال الوحدة والكثرة شخص واحد فهو باطل لما عرفت
من ان الهيولى حال حلول الشخص الواحد من الصورة فيها شخص واحد وحال حلول الاشخاص
المتعددة فيها اشخاص متعددة وان اراد ان الهيولى التي كانت حال الوحدة شخصا واحدا هي في
حال الكثرة لكنها اشخاص متعددة فلا يفيد ذلك فيما هو بصدده من ان موضوع الوحدة
والكثرة واحد بالشخص كما يفصح عنه قوله ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالشخص قوله لانا نقول هي شبهة منشاوها الاشتراك اللفظي فان المشاوين لما ادعوا البداهة
في ان الجسم الواحد لا يصير كثيرا مع بقا هويته اورد عليهم النقض بالهيولى التي يثبتونها فانها
باقية في حال الوحدة والكثرة بعينها فاجيب عنهم بان مرادهم بان الهيولى لجزئها ليست متصفة
في ذاتها بالوحدة والكثرة حتى تتعدد والواحد هما فمعناهم ان البرهان دال على وجود موجود
هو لا واحد ولا كثير في ذاته بل اتصافه بكل منهما بالعرض لكن نعلم بالبديهة ان الجسم ليس كذلك هو متصف

تحصيلها ع

في ذاته

في ذاته بالوحدة ولذلك يزول بزواله وحدته وكثرته فهذا الكلام دفع النقض فلا يتوجه
عليه المنع هذا والتحقيق ان الشي لا يكون في ذاته محلا للوحدة والكثرة فان هوية كل شي اذا قبل
التعدد بان يكون هو بعينه متعددا وقد نقل ما قال عن القايل انما يكفيك مع ما سبق في
تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها فالهيولى في الاحوال مستحفظة لوحدتها التي هو هويتها والا الكثرة
لازمة لها نعم هي حاملة لوحدة الجسم وكثرته واتصافها بتلك الوحدة والكثرة بالعرض وكذا بما
يتبعها من الوحدة الاتصالية والكثرة التي تقابلها وفيه بحث لانه ان اراد بقوله الشي لا
يكون في ذاته محلا للوحدة وكثرته ان الشي المحصل المعين لا يكون في ذاته محلا لهما فمسلم لكن
لان المبهم كالهيولى متعين ذاته لم يكن في ذاته واحدا ولا كثيرا وما لم يكن منافيا لشي منهما
يصلح للتحصل وتعين على وجه يكون كثيرا فهي اذن قد تكون واحدا وقد يكون كثيرا وهو
الغرض من اثبات الهيولى الا ان يثبتا مر يكون تارة واحدا وتارة كثيرا فيندفع بذلك كون
تفريق الجسم اعداما بالكلية وقوله هوية كل شي لا تقبل التعدد لا يشمل الامر المبهم كالهيولى
اذ لا هوية له في ذاته وهو ظ ثم الوحدة لو كانت لازمة للهيولى كما حسبه كان حكمها حكم الجسم
الواحد في ان لا يصير كثيرا ويفوت ما هو غرضهم من اثبات الهيولى قوله اما انهما متقابلان
بالذات اقول غاية ما يلزم من قوله انا اذا نظرنا الى مفهوميهما جزمنا بان يكون امتناع
اجتماعهما بديهيا ولا يلزم منه ان يكونا متقابلين بالذات لاحتمال ان يكون ما فيهما
بواسطة امر اخر الا يرى انا اذا نظرنا الى مفهوم الانسانية واللاناطقية جزمنا بامتناع اجتماعهما
مع انهما لا يكونان متقابلين بالذات كما حقق في موضعه ثم الشيخ قد استدل لوجه الثاني
على انتفا التضاد بينهما قوله لان الوحدة مقومة للكثرة ولا شي من الاضداد يقوم ضده بل
يبطله ويفنيه ثم اورد على هذا ان الضد لا يبطل الضد كيف كان بل يبطله اذا حل في موضوعه
والوحدة تبطل الكثرة اذا حلت في موضوعها او حلت لان الضد يبطل الضد لذاته ابطالا
اوليا كما يبطل الحرارة البرودة والوحدة لا تبطل الكثرة كذلك اذ الكثرة كما انها انما تحصل بالوحدة
فكذلك انما تبطل ببطلان واحداتها ثم قال بل نقول يكفي في شرط المتضادين ان يكون الموضوع واحدا
متعاقبا فيه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطابع متنافيا عن ليس من شان احدهما ان

لانها امر مبهم بالقوة بالفعل ليس كذلك لانها امر حاصل بالفعل والهيولى ليست بمتحصلة ولا متعينة لا يكون الا بالصورة وان اراد ان الشي المبهم لا يكون في ذاته محلا لهما فمع ح

والا بطل الكثرة لذاتها بطلانا اوليا بل لوحداتها اولا ان بطلت تعرضها ان بطلان وحداتها ح

ان يتقوم بالآخر فللخلاف الذاتي بينهما وان يكون تنافيهما اوليا اقول اهل الراي اشتراطا التباعد والتنافي
بين الضدين سواء تحقق التقابل الذاتي بينهما حتى يصح جعلهما قسما من المتقابلين بالذات فانه اذا تحقق
التباعد والتنافي في المذكورين الامرين الوجوديين كالسواد والبياض او الحرارة والبرودة يكون امتناع اجتماعهما لذاتيهما
المتباعدين المتنافيين فيكون بينهما التقابل بالذات ومن ثمة اشترط ان يكون بين الضدين غاية الخلاف
واذا لم يتحقق التباعد والتنافي في تلك المرتبة بينهما كما في الحرارة والفتورة كان امتناع اجتماعهما بواسطة استلزام
كل منهما نقيض الآخر لا لذاتيهما فان قلت لم لا يجوز ان يكون امتناع اجتماع الامرين في القسم الاول ايضا لاجل
استلزام كل منهما نقيض الآخر كما في القسم الثاني لا لذاتيهما قلت لو اقتضى استلزام كل منهما نقيض
الآخر يكون بينهما تلك المرتبة الشديدة من التباعد والتنافي لتحقق تلك المرتبة في القسم الثاني ايضا
لتحقق استلزام النقيض فيه وليس فليس فيه ما قيل من ان الوحدة لو كانت عارضة على موضوع الكثرة لبطلها
بالكلية لان انتفاء الجزئية انتفاء الكل لا انه يلزم منه انتفاء الكل لوجود بان وجود الكل والجزء معا
ضرورة فكذا انتفاؤهما ضرورة ان تمايز الاعدام انما هو بتمايز ملكاتها ولا يثبت للعدم
فرد سوى الحصة حتى يقال ان عدم الكل والجزء متغايران بحسب المفهوم ومتحدين بحسب ما صدق عليه
في ذوايته ليس موضوع الوحدة والكثرة واحدا ومن شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع
واحد والعدد فالكثرة فظهر ان التقابل بين الواحد والكثير ليس تقابل التضاد اقول على الدليل الاخير
ما مر من ان امتناع التعاقب على موضوع واحد لا يتم في مثل الوحدة والكثرة الموضوعية والمحمولية
ثم ابطل كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والسلب والايجاب مثل ما ذكره الشارح والمص انه
ذكر في الشرح القديم الدليل الاول ولم يتعرض له الشارح وجه بان التقابل بينهما تقابل التضاد
وفيه بحث اما اولا فلان قوله لا يثبت للعدم فرد سوى الحصة حتى يقال ان عدم الجزء والكل متغايران
عند المفهوم ومتحدان بحسب ما صدق عليه غير مراد اذ الحق متعدد من نفس الامر وبعيد وقوع الانعدام
الواقع هناك عدم الجزء وعدم الكل ايضا مثلا اذا كان امران كان وجودهما مجموع وجود الجزء من وقت
عدم احدهما وبقي الآخر كان ما صدق عليه انعدام الجزء وانعدام الكل كلاهما هو انعدام الجزء لكن
فيتحد العدمان بحسب ما صدقا عليه واما ثانيا فلان ما مر من قوله يصح تعاقب الكثرة والوحدة
بالموضوع او بالمحمول على شخص واحد مردود بما ذكرناه من ان الوحدة ليس بنفس الذات كما حسبه الموهم
الموصوف بالوحدة الموضوع

الذات ومع الاضافة الى الموضوع الواحد وما لم تتبدل الاضافة المذكورة لا يصير الذات كثيرا
بالموضوع وقس عليه الواحد بالمحمول قوله البلقة ضد لكل من السواد والبياض غير داخل الضد
قسم من المتقابلين بالذات والتقابل بين البلقة وكل واحد من السواد والبياض بواسطة استلزام
النقيض لا بالذات كما مر انفا قوله ثم معروضها قد يكون واحدا اي المقسم في هذا التقسيم
معروض الوحدة والكثرة معا والقسم الاول معروضها الذي يكون من حيث هو معروضها واحدا
اعني ان الوحدة المعتبرة هناك يكون مشعرة ودالة على عروض الوحدة والكثرة كليهما كالواحد
بالنوع فان الوحدة النوعية تدل على ان امرين مثلا متحدان في النوع فتكون دالة على عروض الوحدة
والكثرة كليهما وكذا الوحدة بالموضوع والمحمول وسائر اقسام هذا القسم والقسم الثاني معروضها
الذي لا يكون من حيث هو معروضها واحدا اي لا يكون الوحدة المعتبرة هناك مشعرة بعروضها
كالنقطة الواحدة فان هذه الوحدة لا تشعر ولا تدل على عروض الكثرة وكذا سائر الاقسام
المذكورة في القسم الثاني قوله بان يكون خارجا غير محمول عليهما فيه بحث اذ تدبير الملك للمدن
نسبة بينهما وكذا تدبير النفس للبدن نسبة بينهما والمراد بالنسبتين هنا التدبيران ولم يكن التدبير
خارجا غير محمول على النسبتين وكون المدبر هو النفس والملك لا ينافي كون التدبير نسبة بينهما
وكذا التعبير بنفس النسبة هذا واعلم ان المراد بجهة الوحدة هاهنا ما يقال له الواحد نظرا
الى حاله لا بالنظر الى وحدة امر آخر وهي قد تكون عارضة للكثير كالبياض العارض للقطن والثلج فان
قول الواحد للبياض نظر الى حاله وقوله لهما بالنظر الى وحدة البياض ولذلك يقال انهما
واحد في البياض وقد تكون مقومة للكثير كجنس الانسان والفرس فان قول الواحد له بالنظر
الى حاله وقوله الواحد لهما بالنظر الى وحدته ولذلك يقال انهما واحد في الجنس وقد يكون ذات الكثير
من حيث هي كثير كالواحد بالاتصال فان قول الواحد له وان كان بواسطة عروض
الاتصال لكن ليس بالنظر الى وحدة الاتصال بل بالنظر الى حاله اذ انه المتصل وكذا قول الواحد للنسبتين
المذكورتين وان كان بواسطة عروض التناسب لهما لكنه ليس بالنظر الى وحدة التناسب بل بالنظر
الى ذات النسبتين المتناسبتين فيكون جهة الوحدة ذاتهما ولذلك جعل عدهما الشيخ من الواحد بالذات
ثم قال واما الواحد بالمساواة فهي مناسبة ما مثلا ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة من

المتصل كالكتاب

الملك واحد فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض عن
وحدة السفينة والمدينة بما هي وحدة بالعرض والظاهر من كلام المص انه اراد بالمقوم ما هو المتبادر
منه لا ما حمل الشارح كلامه عليه ولذلك حصر ما قومت جهة الوحدة فيه في اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس
والواحد بالفصل والواحد بالنوع ولم يعد منه ما يكون جهة الوحدة ذاته بسبب عارض كالواحد
بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالتناسب بل اشار الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية فيلزم
على كلام الشيخ ان وحدة النسبتين ان كانت لمعنى بينهما او لذاتي من ذاتيهما فيدخل في الوحدة الجنسية
او النوعية والفصلية وان كان لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه للواحد بالعرض
وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات وفيه بحث اذ قد عرفت ان المراد بجهة الوحدة
هنا ما يقال له الواحد نظرا الى حاله واطلاق الواحد على النسبتين نظرا الى ذاتهما لا الى حال التناسب العارض
لهما ولا الى حال جنسهما او حال نوعهما او حال فصلهما فيكون جهة الوحدة نفس الذات كما في الواحد بالاتصال كما
ذكر انفا قوله لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة فيه بحث اذ لو كان بسبب كون الوحدة عرضية في
هذا القسم ما ذكره الشارح من ان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف
الشيء بحال ما هو متعلق به لزم ان يكون وصف الاقسام المذكورة بانها عرضية اذ الاتصاف
جهة الكثرة بالوحدة في الاقسام المذكورة بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف الشيء بوصف ما هو متعلق به
مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف له بصفة متعلقة وهو الجنس صرورة
ان الواحد بالحقيقة جنسهما لا هما وكذا الحال في سائر الاقسام المذكورة قوله ولم يعاندا في الكون معا
اي قيل يعني ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقق جميع تلك الامثلة فلا وجه للنقطة
او العنادية والحق وهذا لان تحققه ليس في مادة واحدة تحقق العناد في كل مادة لا تحقق لا
واحد منهما نظير ذلك قولك تحقق في الصلوة اما الوضوء واما التيمم فان تحقق كل منهما لما كان في مادة
اخرى تحقق العناد وفيه بحث اذ لا امر ان تحقق كل منهما انما يكون في مادة اخرى لاحتمال ان يكون ما هو محمولان
لموضوع واحد كالناطق والضاحك للانسان يكون موضوعان لمحمول واحد كالماشي فلا يكون بينهما عناد
قوله فالمقسم معروض الوحدة الذي لا يكون موضوع الكثرة فيه اذ كان كل كثير واحد من وجه كذلك كل واحد
كثير من وجه فالقول بان كل ما هو معروض الكثرة معروض الوحدة دون العكس تحكم قوله فموضوع مجرد

عدم الانقسام المقسم معروض الوحدة ولا شك ان معروض الوحدة موضوع عدم الانقسام
ضرورة انه غير المنقسم فان كان غير المنقسم البحت لا الشيء الغير المنقسم مثل النقطة الغير المنقسمة او العقل الغير
المنقسم وغير ذلك فهو وحدة بقول مطلق اي هو الواحد المطلق البحت لا الواحد المخصوص مثل الواحد
الذي هو عقل او ليس او نقطة او غير ذلك والواحد الاول مبدأ العدد لانه اذا اضم الى مثله وامثاله
يكون المجموع عددا بخلاف الثاني فانه اذا اضم الى مثله وامثاله يكون المجموع معدود الاعداد وقد اشار
الشيخ الى هذين القسمين بهذه العبارة واما الذي لا يكون اي لا يكون منكثرا لوحدة آخر فهو على قسمين اما ان يكون
موجودا له مع انه شيء غير منقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون وعبارته ادل على المراد من عبارة الكتاب لا يخفى
قوله فوحدة شخصية قد خصص الشارح الوحدة المطلقة في متن الكتاب بقوله شخصية ولعل غرضه ان تصدق
على الواحد الذي ليس كثيرا واللازم من كون الوحدة شخصية ذلك لصدق بعض اقسام الكثرة الكثير
بالمحمول عليه والاولى تركه اما اولا فلان ما يكون مفهومه مجرد عدم الانقسام لا غير لا يكون شخصا بالضرورة
واما ثانيا فلانه لا يلائم حينئذ تقييده بقوله بقول مطلق على ما فهم الشارح لان شخصا من اشخاص
الوحدة يكون لا محالة وحدة شيء فينبغي ان يعبر عنها بوحدة هذا الشيء لا بقول مطلق قوله فهو غير داخل
في المقسم فيه بحث اذ المقسم لا يدل عليه قول المص ثم معروضها قد يكون واحدا وقد يتغاير هو معروض
الوحدة والكثرة الذي لا يكون من حيث انه معروضها واحدا اي لا يكون وحدته مشعرة بعروضها لمتغايرا
يكون وحدته مشعرة بعروض الوحدة دون الكثرة وذلك غير مناف لعروض الكثرة لا فيما يستلزمه
واما ما جعله الشارح مقسما وهو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة فلا يصدق على
شيء من الاشياء اللهم اذا خص الكثير ببعض اقسامه وهو تكلف بعيد غير مستفاد من الكلام قوله وفيه
نظر لان مفهوم عدم الانقسام اي قيل المراد بالتجرد هنا نفي الماهية التي هي معروضه لعدم الانقسام
وذلك لا ينافي اشتمال المخصص وفيه بحث اذ نظر الشارح على ما قيل من ان الواحد بالشخص الذي لا يكون له
مفهوم سوى عدم الانقسام هو الوحدة الشخصية فان الوحدة الشخصية لا محالة مفهوم سوى عدم
الانقسام فلا يتوهم ذلك لما ذكر هذا القائل الا الحقي من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك
قيل الظاهر ان مراد المص مطلق الوحدة الشخصية فيكون مؤدى كلامه ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه اما ان يعتبر
من حيث هو هذا المفهوم فقط وهو الواحد الشخصي اي طبيعته واما ان يعتبر من حيث هو امر واحد

بالعرض من نشطا او غيرها وهذا كالتقسيم الكلي الى المنطقي والطبيعي وذلك بالحقيقة تفصيل اعتبارات
المفهوم وبذلك يندفع ما اعتمده الشارح من ان مفهوم الواحد واحد من حيث الذات كثير من
حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم لان كونه معروض الكثرة من حيثية لا تخرجه عن ان يكون
في ذاته طبيعة الواحد الذي ليس كثيرا وان كان معروضا للكثرة من حيث ما كالعروض الكلي المفهوم
الجزئي لا تخرجه عن ان يكون طبيعة الجزئي وكانك قد عرفت مما مضى حقيقة الحال في ذلك وامثاله
فان الواحد الذي ليس كثيرا وان كان معروضا للكثرة من حيث الافراد فلا يصدق عليه الواحد الذي ليس
كثيرا بالصدق العرضي لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي كما نحن بصدد نظائره مرارا فان قلت المقسم معروض
الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما ذكره الشارح فلا يتناول مفهوم الواحد الشخصي قلت ليس
المقسم ذلك بل المقسم هو الواحد الشخصي المتحقق في تلك الصورة كان المقسم في الصورة الاولى
وهو ما يكون معروض الوحدة معروض الكثرة هو الواحد المتحقق في تلك الصورة فحاصل الكلام
ان معروض الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة باعتبار وح فالواحد اما ذاتي او عرضي
واما ان لا يكون معروض الكثرة وح فالواحد اما نفس مفهوم الواحد الشخصي الى اخر التقسيم ومن هنا
سنح ههنا شيء وهو ان مثل هذا الاعتبار جار في الاقسام الاخر من الوحدة مع انهم لم يعتبروا
فيها وذلك لان بعض الحكما كما حيث غورس ومن تبعه ذهبوا الى ان الواحد بالمعنى المعتبر موجود قائم
بذاته وهو مبدا الوجود فيتعلق باعتبار غرض على هو النظر في جواز ذلك او امتناعه والتعلق
مثل هذا الغرض مثل هذا الاعتبار في الاقسام الاخر اذ لم يذهب احد الى ان الواحد بالنوع
او بالجنس موجود بذاته وفيه بحث اما اولا فلان مفهوم الواحد مفهوم كلي بلا ريب فلا يصح قوله
هو الواحد الشخصي وهو ظاهر واما ثانيا فلانه لما سلم ان مفهوم الواحد كثير من حيثية كما يفصح
عنه قوله لان كونه معروض الكثرة من حيثية لا تخرجه عن ان يكون في ذاته طبيعة الواحد
الذي ليس كثيرا فلا يكون من اقسام الواحد الذي ليس كثيرا ولا يستقيم تقسيم الواحد
الذي ليس كثيرا اليه ولا يفيد كونه نفس مفهوم الواحد الذي ليس كثيرا حيث لا يكون مفهومه من
اقسامه كما ان مفهوم الجزئي لما لم يكن من اقسامه لم يصح تقسيم الجزئي اليه فلا يستقيم ان يقال الجزئي
اما نفس مفهومه او زيد مثلا لان نفس مفهومه ليس جزئيا واما ثالثا فلان نفس مفهوم الواحد

الذي ليس كثيرا لما كان كثيرا من حيثية لا يصدق عليه انه واحد ليس كثيرا اصلا لا صدقا
ذاتيا ولا صدقا عرضيا فقوله فلا يصدق عليه الواحد الذي ليس كثيرا بالصدق العرضي لكنه صدق
عليه بالصدق الذاتي غير مسلم واما رابعا فلان قوله المقسم هو الواحد المتحقق في تلك الصورة كلام
خال عن التحصيل اذ لا تحقق للواحد الشخصي الذي لا يكون معروض الكثرة في مفهوم الواحد الشخصي
حتى يستقيم ان يجعل قسما من الواحد الذي لا يكون معروضا للكثرة **قوله** في جعل الجسم المركب من
هذا القسم معروض للكثرة والوحدة ايضا وعلى تقدير ان لا يكون معروضا للكثرة كما حسبه الشارح
انما يتوجه لو كان الاجزاء حاصلة في الجسم المركب بالفعل وح لا يكون المجموع امرا واحدا حقيقيا
بل يكون امورا متكثرة في نفس الامر لكن ليس التمثيل به بل التمثيل بالجسم المركب الذي هو واحد طبيعي
في نفس الامر كما مر وقد عرفت مما سبق منا ان كل ما هو الوحدة فيه بالفعل يكون الاجزاء فيه
بالقوة وان مثل هذا المركب يكون واحدا في نفس الامر لا كثيرا فيصح انه معروض الوحدة
ولا يكون معروض الكثرة قيل يمكن دفع النظر بان يقال المراد من الصورة الاولى ان يجب كون
معروض الوحدة معروضا للكثرة كما يشهد به الاقسام المورودة فيها فيكون الصورة الثانية ما يمكن
ان يكون معروض الوحدة معروض الكثرة وهو الواحد الشخصي باقسامه فيندفع النظر لان الجسم المركب
الشخصي وان كان معروضا للكثرة لكن الوحدة الشخصية العارضة له لا يجب ان يكون معروضها معروض
الكثرة بل عروض الكثرة ههنا ناش من خصوصية المعروض لا من اقتضاء الوحدة وفيه بحث اما اولا
فلانه لو كان الصورة الاولى ان يجب كون معروض الوحدة معروض الكثرة كما حسبه كانت الصورة
الثانية المقابلة لها ما لا يجب ان يكون معروض الوحدة معروض الكثرة واما ثانيا فلان ما ذكر
في الصورة الثانية من ان عروض الكثرة لمعروض الوحدة ليس ناشيا من اقتضاء الوحدة العارضة له
جار في الصورة الاولى ضرورة ان عروض الكثرة لمعروض الوحدة فيها ليس ناشيا من اقتضاء الوحدة
العارضة فاين الفرق بين الصورتين **قوله** فلا تتصور التشخص الواحد غير مراد يكفي في تحقق الكثرة في
التشخص الواحد بان يلتفت اليه مرتين ويقال مثلا زيد زيد فان حمل الشخص على نفسه ايجابا
جائز كما صرح به الشيخ في عدة مواضع من كتاب الشفا وشارح المطالع في فصل الجهات ويشهد
به الفطرة ايضا نعم لا يجوز ذلك بالنفي واحد فكلما يقال الله الواحد يقال الله هو هو فان كان ذلك

امرا واحدا حمل على نفسه وان كان امورا حمل بعضها على البعض كان يقال الانسان فرس في الجنس وزيد
عمرو في النوع والقطن ثلج في البياض والنفس ملك في التدبير قال الشيخ في الهيات الشفا والهو هو
وهو ان يجعل للكثير من وجه وحدة من وجه اخر وذلك بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض فكما يقال
هناك واحد يقال هناك هو هو وما كان هو هو في الكيف فهو شبيه وما كان هو هو في الكم
فهو مساو وما كان هو هو في الاضافة يقال له مناسب واما الذي بالذات فيكون في الامور التي تقوم
الذات فما كان هو هو في الجنس قيل مجانس وما كان هو هو في النوع قيل مماثل وايضا فان ما كان
هو في الخواص هو مشاكل **قوله** يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار ما فيه من الوحدة
عنه ... تعريف هو هو بذلك تعريف رسمي ومفهومه الصريح ان احدهما هو الاخر
... انه كما يقال الواحد في الجنس وواحد في النوع الى غير ذلك يقال هو هو في الجنس وهو هو
في النوع الى غير ذلك فهو هو ينقسم الى الاقسام المذكورة سواء كان الواحد منقسما اليها او لم يكن
غاية الامر انه يقسم الواحد اليها او لا ثم تشبه تقسيم هو هو اليها بتقسيم الواحد ومن الجائز ان يعكس الامر
قوله وايضا هذا الكلام يعد ذكر الوحدة التشخصية قبل الحمل وان كان لا يجري في الوحدة التشخصية
من غير اعتبار جهة كثرة لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما تقول زيد الكاتب زيد الضاحك فيندفع
ذلك وفيه بحث اذ الحمل في المثال المذكور بين امرين متغايرين بالذات حيث يكون الكاتب ماخوذا في
الموضوع دون المحمول والضاحك ماخوذ في المحمول دون الموضوع فلا يكون جاريا في الوحدة الشخصية
المعتبرة بها جهة الكثرة كما حسبه وانما الجاري فيها مثل قولك زيد زيد مع انها لا تندرج في هو هو
عند الامام وقد عرفت انها مندرج في هو هو فيكون ملائما وانما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين
ثم قيل لو قيل وانا يلزم لو لم يتحدا ذاتا لم يتوجه الدفع الذي يورده اذ حاصله انهما بقيا
بصفة الوحدة بعد ما كانا بصفة الكثرة بل الشيء الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا وذا
لا باعتبار امر اخر هو الوجود او غيره وفيه بحث اذ يرد على التقدير امر اخر وهو ان صيرورتهما
امرا واحدا مع بقاء النوع غير معقول ومع عدم بقائهما يلزم الخلف المذكور في الشرح **قوله**
وهذا التشخص لا يشاركه احدهما عن الاخر فلا يكون نفسه قيل المانع ان يقول تميز احد
الاثنين عن الاخر كان لازما للاثنينية التشخص لا لذاتها فاذا زالت زال مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة

كان امتياز كل من الموجودين كان لازما لتعددهما وقد زال بزوال التعدد مع بقاء ذاتيهما بصفة
الوحدة واعلم انه يمكن تلخيص الدليل الواحد بحيث يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحدا مع بقا
الاثنينية لزم اجتماع النقيضين وان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما
وهما خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على افرادهما فصار الشيء
الذي كان معروضا للكثرة معروضا للوحدة وذلك مما لا ينكره بل تتبع بعض الاشيا غاية ما في الباب
ان جميع الحكما لا يحتمله وليس هذا هو الاتحاد الذي يتخيله من ان يصير الشيء غيره وذلك
يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة وان ارتفعت ولا حقيقة لها الا هذه
الوحدة وتلك الوحدة زوالها اما بزوال هذه او تلك او كليهما وليس شيء من ...
نحن بصدد ابطاله والحاصل ان المدعي امتناع اتحاد الاثنين بان يصير ...
معا كما يصير الجسم ابيض مع بقاء الجسم والابيض لا زوال صورة الاثنينية ...
الوحدة فيها اذ الغرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع
للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من الجزئين المفهومين للكثرة وذلك بطل هذه الدعوى بحيث يكفي فيها
تحريرها بتلخيص طرفيها وفيه بحث اذ لا يحتمل ان يقال التشخص لا محالة متميز عن تشخص اخر في نفس الامر
فيكون الامتياز بينهما لازما لذاتيهما والامتياز فيها مستلزم للكثرة فيكون الكثرة لازما للتشخص فلو بقيا
مع زوال الكثرة لزم بقاء الملزوم بدون اللازم نعم الامر المبهم الذي لا تعين ولا تميز له كالهيولى
لا ينكر ان يكون تارة واحدا وتارة اخرى كثيرا انما الامر المعين الذي فيه الكلام في هذا المقام
ثم ما جوزه ولم ينكره من ارتفاع وصف الاثنينية عن الشخصين وطريان صفة الوحدة عليهما هو الاتحاد
الاثنين الذي ذهب اليه بعض واستدل القوم ههنا على بطلانه ولا يصح قوله وليس هذا هو الاتحاد
الذي يتخيله من ان الاتحاد الذي يتخيله القوم هو هذا لا ان يبقى كل واحد من الجزئين المقومين للاثنين بعد
زوال الكثرة وطريان الوحدة لموضوع الكثرة كما حسبه هذا القائل فان جميع اجزاء الكثرة المذكورة
موهما بين الوحدتين ولا يقول عاقل ببقائهما حال زوالها ولو كان المدعي امتناع اتحاد الاثنين بان
يصير آ شيئا ب مع بقاء ب كما اعترف به لزال الاثنينية عنهما وحصل الوحدة فيهما كان قبل
ذلك اثنين فلا يستقيم قوله لا زوال صورة الاثنين عرضا وحدوث صورة الوحدة فيه **قوله**

فالامكان حملا للشيء على نفسه بطلان حمل الشيء على نفسه عرفا فالاولى ان يقال اذا لم يكن الطرفين مغاير
بالشخص في شيء نحو في الالتفات لمنع الحمل الظهرية على ما مر انفا قوله فالنزاع لفظي فيه بحث اذ ليس للعدد
تعريف حتى يقال ان الوحدة داخلة في احدهما خارجة عن الاخر حتى يصير النزاع في كونها عددا ام
لا راجعا الى ذلك وقد عرفت مما نقلناه من الشفا في صدر البحث انه ليس له تعريف صحيح والامور
المذكورة في معرض التعريف مشتملة على الدور فذلك الامر البديهي المسمى بالعدد اما ان يدخل
فيه الوحدة ام لا فكيف يكون النزاع لفظيا ثم الظاهر ان الوحدة من الواحد ليس عددا ايضا في هذا المفهوم
المعلوم بالبديهة المعبر عنه بالعدد ولذا لو قيل لك عددت ما في البيت وكان ماية مثلا ولا يقال
عددت فكان واحدا ولم يقل في جواب من امر بعد ما في البيت كيف اعد وهو واحد قال
الشيخ في الهيات الشفا لم يكن الوحدة غير العدد لانها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها الى وحدات
ثم قال وانما نعني بالعدد ما فيه انفصال ولو وحدة واحدة فان بتوهمنا اول العدد وهو الغاية
في القلة في العدد واما الكثرة في العدد فلا تنتهي الى حد فان قلت ان الواحد قد يقع في جواب
الكم وهذا امارة انه فرد من افراد العدد قلت لا يلزم من ذلك ان يكون من افراد العدد لاحتمال
ان يكون وقوعه في الجواب باعتبار انه مستلزم لسلب العدد كما يقع السكت في جواب الكم فيقال كم
رجل في البيت لليس رجل فيه قوله لا بما دونه من الاعداد قال الشيخ في الشفا على الخبر كذلك
للعشرة بالخمسة تحتاج الى تحليل الخمسة فينحل ذلك كله الى الافراد قوله المتقوم بالوحدات
راجع باعتبار انه لازم على كل حال قبل تتمة فلا يمكن توهم انفكاكه بخلاف الاعداد فانها
يمكن توهم انفكاكها فقد يكون ذاتيا وحينئذ يرجع الى الوجه الاول وان لم يتم بذلك فقد يعلى
ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات في كونها جزء المعنى انها اولى بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح
لو تم لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا ينفي صدقه على غيره كما في صور التشكيك و
اعلم ان هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري لا استقر به واما مع نفي الجزء الصوري
عنه فلا لان العدد حينئذ محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات بعينه دخول الاعداد
وفيه بحث اما اولا فلان معنى قول الشارح المتقوم بالوحدات لازم على كل حال ان العدد
سواء كان متقوما بالوحدات او بالاعداد يلزم ان يكون متقوما بالوحدات اما اذا كان متقوما

بالوحدات

بالوحدات فظ واما اذا كان متقوما بالاعداد فلان تلك الاعداد اما متقومة بالوحدات
او باعداد اخرى متقومة بها وعلى التقديرين يلزم تقومها بالوحدات لان جزء الشيء لا محالة
جزء لذلك الشيء فظهر ان العدد يلزم ان يكون متقوما بالوحدات ولا يلزم ان يكون متقوما
بالاعداد وهذا القدر كاف في دفع السوال وصوابه لو كان متقوما بالوحدات وبالاعداد يلزم التر
بلا مرجح ولا احتياج في تتميم ذلك الى ما ذكره هذا القائل واما ثانيا فلانه على تقدير نفي الجزء الصوري
عن العدد يتمشى النزاع المذكور ايضا وذلك لانه لا يلزم من كون كل واحد من امرين جزءا لشيء
ان يكون عين جزئه الاخر الا ترى ان كل واحد من المادة والصورة جزء لمجموعهما وهما معا نفس المجموع
فاذن لا يلزم من كون كل واحد من الوحدتين جزء الثلثة مثلا ان يكون معا جزءا لها حتى يلزم ان يكون
الاثنان جزءا لها فلا يكون دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد كما حسبه هذا القائل قال بعض
الفضلاء اعلم انه قال في شرح المواقف مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية فانها وان كانت مشاركة
في كونها كثرة الا انها متباينة خصوصياتها هي صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم فالعشرة
مثلا تشارك ما عداها في انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة بخصوصية هي مبدأ اللوازمها
وتقدم كل نوع من انواع العدد بوحداته التي تبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحد من
تلك الوحدات جزء للماهية وليس لها جزء سوى الوحدات فانه اذا لم يكن وحدات كل عدد اجزاءه
فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي عين مجموع وحداته
وهذا الخصوص المجموع منشأ للخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة الى المجموع في ذلك
الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها اسمي كلامه ولا يخفى ان المراد بالصور النوعية
في قوله لكنها تمتاز بخصوصياتها هي صورها النوعية الامور المنوعة التي سواء كانت ذلك الشيء
كما في الانواع البسيطة او اجزاءها كما في المركبات واراد بالخصوصيات خصوصيات الكثرات العددية
لا خصوصيات الاجزاء المنوعة ويدل عليه ما ذكر بعده من قوله فعلى هذا لكون الانواع
العددية انواعا بحسب ذواتها تمتاز عما عداها بالذات لا بالفصول المنوعة وكون الكل
مشتركا في كونها عبارة عن الوحدات وهي حقيقة واحدة لا تقتضي اشتراكا الكل في الحقيقة
لان حقائق الكل متفاوتة بزيادة الوحدة ونقصانها فان حقيقة الاثنين مجموع الوحدتين وحقيقة

الثلثة مجموع الوحدات وهكذا ولا شك ان الحقائق تختلف بزيادة المقوم ونقصانه هذا كلامه والحق
ان العدد وحدات مجتمعة وان الاجتماع ليس جزءا منه فيكون شرطا له وقد صرح بذلك بهمنيار في
كتاب التحصيل قوله اقول ان الاضافتين الاولى والثانية اي قيل لا يخفى ان اضافة اليه بما هو له
اعم من ان يكون بطريق العروض او غيره فهي مغايرة لها في العبارة فقط وفيه بحث اذ ليس الكلام
في هذين المفهومين بل فيما صدقا عليه من الاضافة الواقعة بينهما في نفس الامر وهي اضافة
واحدة يصدق عليها العام والخاص كلاهما نعم اذا اريد بالاضافة الاولى اضافتها بالقياس
الى ذي الوحدة كالراس لذي الراس لا بالقياس الى المحل وبالاضافة الثانية اضافتها الى المحل
لا الى ذي الوحدة كما تشعر عبارته في نفس الكرة له الحكما اذا حصروا المتقابلان قسما من
المتخالفين لزم ان لا يكون شيء من المتقابلين متماثلين فيخرج اخو هذا الداك واخوه ذاك لهذا عن
المتقابلين لانهما متماثلان عند الحكما مع انهم قسموا المتضايفين الى متماثلين والى مثل الاخ والبنوة والاب
ان التقسيم الذي ذكره الشارح انما هو للمتكلمين والحكما عرفوهما بالشيئين اللذين لا يجتمعان في محل كما
نقله سائر الشراح ولو قيل ما قال الشيخ في منطق الشفا هو ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان
ام واورد على التعريف المثلان لان المراد بعدم الاجتماع هو عدم الاجتماع بالذات كما نقد
عليه وامتناع اجتماع المثلين بواسطة تنافي عوارضهما لا بالذات وحصول تغييرها الحد
مثل الابوة والبنوة قال بعض الفضلاء لا يقال لا حاجة الى زيادة هذا القيد لا دخال
المتضايفين لظهور ان ابوة زيد لبكر انما تعقل بالنسبة الى بنوة بكر لزيد ولا يعقل له
بالنسبة الى بنوة زيد بالنسبة الى عمرو وما هو متضايفان لهما ليس الا ابوة زيد لبكر
وبنوة بكر لزيد وهما ليستا يجتمعان في محل واحد من جهة لانا نقول مطلق الابوة والبنوة
متضايفان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة من جهتين ضرورة وجود المطلق في ضمن
المقيد والاحتراز انما وقع عن خروج المطلقين لا المقيدين حتى يتوجه ما ذكر وفيه بحث
لان المتضايفين من اقسام المتقابلين وكون مطلق الابوة والبنوة متقابلين غير بين ولا مبين
قوله ويشترط في التضاد ان يكون بينهما غاية الخلاف في الحكما اشترطوا في التضاد المعتبر في العلم
الحقيقية ان يكون بينهما غاية البعد والخلاف والمتاخرون لما ظنوا ان ذلك لا يشمل الاوساط

حكموا

حكموا بان التضاد الذي هو احد الاربعة المنحصرة في التقابل هو المشهوري لا الذي يعتبر فيه غاية الخلاف
وانه اذا اعتبر المعنى الحقيقي يزيد قسم خامس هو الاوساط وسموه بالمعاندة والتحقيق انهم اعتبروا السواد
والبياض شاملين لجميع المراتب على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما سواد محض والاخر بياض
محض وهما المتضادان بالحقيقة وما بينهما في المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منها الى السواد
الذي هو الطرف بياض وبالنسبة الى ما هو اقرب الى البياض الذي هو الطرف سواد فالتقابل بين
الاوساط انما هو من حيث ان احدهما سواد بالنسبة الى الاخر والاخر بياض بالنسبة اليه فالمعتبر في التضاد
الحقيقي ان يكون بينهما غاية البعد سواء وجد بينهما اوساط او لم يوجد ولا يزيد لاجل الاوساط
قسم خامس فان لها حيثية التخالف والتشابه والتقابل من حيثية التخالف وفيه بحث اذ لا نسلم
صدق السواد والبياض على الاوساط وكالصفرة وغيرها ضرورة ان لكل منهما معنى معينا يدل بهما
سماهما مثل الصفرة وهو ط سماه لكن لا يلزم منه ان يكون بين السواد والصفرة مثلا غاية الخلاف
ضرورة ان الخلاف والتباعد بين البياض المحض والسواد المحض من الخلاف والتباعد بين الصفرة والسواد كيف
لا ويصدق السواد على الصفرة بزعمه ولا يصدق على البياض المحض ولا يلزم من كون التقابل من حيثية
التخالف ان يكون بينهما غاية الخلاف كما لا يخفى قوله واعترض عليه بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى
فيه بحث اذ التقابل يطلق على معنيين احدهما اعم من الاخر وهو اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد
بحسب الحمل عليه مواطاة والثاني اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد لا بحسب الحمل عليه ولا بحسب الوجود
فيه وهذا المعنى هو الذي قد قسم الى الاقسام الاربعة ومثل العمى واللاعمى ليس داخلا فيه كما نقف
عليه فلا يتوجه النقض بمثلهما لانه خارج عن المقسم ويعضد ذلك ما ذكره الشيخ في منطق الشفا
من ان المتقابلين هما الشيئان اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد في زمان واحد معا وكل شيئين
لا يجتمعان في موضوع واحد فاما ان لا يجتمعان على سبيل الاشيا واحد الا يصفهما بالمواطاة
بان يكونا مقولين عليه بان الشيء هو هذا وذاك كما يكون الشيء حيا ولا يكون معا او على سبيل
ان الشيء الواحد لا يوصف بهما بالاشتقاق ايضا وذلك بان يتنافيا من حيث الكون فيه ايضا
والقسم الاول يكون احدهما في قوة سالب الاخر كالفرس واللافرس تمر في له ومن خواص هذا
القسم انه لا يمتنع اجتماع ما يقع عليه من المتقابلين في موضوع واحد بان يكونا فيه لا بان يكونا عليه

وذلك الرائحة ليست طعما ويقبل الطعم من حيث ليس طعما وتجتمعان في موضوع على سبيل الوجود فيه
وليس يجتمع في موضوع على سبيل القول عليه ولا ينعكس فافهم ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على الموضوع
الى اعتبار الوجود في الموضوع فجعلت هذه الامور التي يشترك في عام او خاص حتى يكون موجوده بالقوة
معا ولا يجتمعان بالفعل معا متقابلة فبعضه يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين
موضوعهما الموضوعات والمحمولات يتعاقبان فيه ولا يجتمعان معا وهذا الحكم القول وليس في الوجود حمل ولا
وضع وبعضه يكون من خارج **قوله** اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدميين مضافا الى الاخر
قيل لو اراد وا ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا كون ذلك الاخر عدميا لا ان العدم المضاف بالنسبة
الى العدم المضاف وجودي او يميز له الوجودي من حيث ان المضاف سلبه الدفع ذلك وهذه العناية تجري في
اصل التقسيم والنظم بلا تسامح ما ذكره الشارح الاصفهاني وفيه بحث اما اولا فلانه لا دلالة للعبارة على هذه
العناية فكيف يستقيم حملها عليها واما ثانيا فلان الكلام هنا في المفهوم ومفهوم عدم العدم ليس وجوديا
اصلا ثم تحقق عدم العدم في الواقع يستلزم تحقق وجود فيه واين هذا عن ذلك **قوله** وعلى تقدير عدم الاعتبار
يجوز الخ قيل يمكن ان يقال التقابل في مثل هذه الصورة ليس بالذات بل بالعرض والمنحصر في الاربعة هو التقابل
بالذات اذ المراد بامتناع الاجتماع المأخوذ في تعريف التقابل هو الامتناع المستند الى ذاتيهما وليس امتناع
الاجتماع في مثل هذه الصورة لذاتيهما بل لاستلزامهما المتقابلين بالذات وفيه بحث اذ لا يلزم من
امتناع قيام الشيء بذاته كون الاجتماع في الصورة المذكورة بسبب ذات عرضيين والامتين فهو مطالب
ببيان ذلك **قوله** كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير قيل لا معنى للقيام بالنفس الا سلب
القيام بالغير ضرورة انه ليس للشيء قيام حقيقي بذاته فيكون احدهما مضافا الى الاخر بحسب المعنى وان
لم يظهر في اللفظ وفيه بحث اذ لا يلزم من امتناع قيام الشيء بذاته حقيقة ان يكون معنى القيام
بالذات سلب القيام بالغير لجواز ان يكون معناه القيام لا بالغير كيف ولو كان معناه سلب القيام
بالغير كما حسبه يصدق على المقدمات انها قائمة بانفسها هف واذا كان معناه القيام لا بالغير
لا يلزم ان يكون احدهما مضافا الى الاخر **قوله** وثانيا بان عدم اللازم يقابله وجود الملزوم فيه بحث
اذ المنحصر في هذه الاقسام هو المتقابلان بالذات لا مطلقا ولذلك حكموا بان التقابل من الواحد والكثير
واعتبروا في تعريفات قيد لذاته في التضاد فابطاله فلا ذكر حققناه ولا شك ان عدم اللازم مع

وجود اللازم بالذات ويقابل وجود الملزوم بواسطة استلزامه وجود اللازم فلا فائدة فلا يكون
خروجهما عن الاقسام الاربعة قادحا في انحصار المتقابلين بالذات فيها ولا يلزم دخولهما في المتضادين
حتى لا يصح قول المص وهما وجوديان فان قلت قد سمى الشيخ مقابله الكلي السالبة الكلي الموقت
تضادا كما نقله الشارح عنه وذلك قادح في قول المص وهما وجوديان قلت لا قدح في ذلك لان اطلاق
المتضاد عليه بمعنى اخر هو المصطلح عليه في قاطيغورياس قال الشيخ في منطق الشفا
فلنقسم الان على الوجه الذي ينبغي ان نسميه عليها الاصطلاح الذي في قاطيغورياس ونغير
المصطلح عليه في العلوم ومن يجشم الجمع بين الامرين فقد عنى نفسه ثم فسر على اصطلاح
قاطيغورياس هكذا المتقابلان اما ان يكون ماهيتهما معقولة بالقياس معها الى الغير
فهما متضايفان واما ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين بعينه الى الاخر
من غير عكس واما ان لا يكون كذلك بل يكون صالحا للانتقال من كل واحد منهما الى الاخر
فيسمى القسم الاول تقابل العدم والقنية مثل البصر والعمى وليس المراد بالبصر ههنا الابصار
بالفعل ولا امكان الابصار مطلقا بل القوة المبصرة التي هي المبدأ القريب للابصار بالفعل
والعمى هو فقد تلك القوة وذلك عمى لا يعود معه الى الابصار مرة اخرى فالعدم الذي ههنا
ليس هو العدم الذي يقابل اي معنى وجودي كان بل الذي يقابل القنية اعني فقدان
القوة التي بها يمكن الفعل واذا صار الموضوع عادما للقوة فلا يصلح بعد ذلك ان يزول العدم
كالعمى واما القسم الثاني فهو العدم واما القسم الثالث من القسمين اللذين ذكرناهما وما
دخل فيه فجميعه يسمى في قاطيغورياس اضدادا سواء كان احدهما وجوديا والاخر عدميا او كان
كلاهما وجوديا كذلك اذا كان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى الاخر او كان احدهما
طبيعيا لا ينتقل عنه ولا اليه فان جميع هذه يسميها اضدادا في هذه المواضع والمص سمى لا
الاصطلاح وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان قد عرفت مما حققه في الحواشي السابقة
ان امثال هذين العدميين خارجة عما هو المقسم ههنا فكيف يكون داخلة في اقسامه **قوله** واذا لم يكن
احدهما مضافا الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين غير مسلم ولما
يكون كذلك لو كان بينهما تقابل بالذات وليس فليس بل هما خارجان عن القسم ايض **قوله** ولكن الوجودي

والعدمي اذ لم يكن العدمي عدما للوجودي فقد عرفت ان هذا القسم ايضا خارج عن المقسم
قوله ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع الخ قال بعض الفضلاء فيه بحث لانهم ان ارادوا
بالموضوع معناه الحقيقي اي المحل الذي يقوم ما حل فيه لا يتناول التعريف المذكور الا تقابل الاعراض
المحتاجة الى محل يقومها من تقابل التضاد والتضايف الموجودين في الخارج فيخرج سائر التقابل من
التعريف وان ارادوا المحل المستغني عما حل فيه اعم من ان يقوم ما حل فيه كمحال الاعراض او لا كمحل بعض الا
الاعتبارات بالنسبة اليها فانها من ذلك الاعتباري بل محل العمى بالنسبة اليه وهو الموافق لما يذكره
يخرج عن التعريف مثل تقابل الامكان والامتناع والوجوب السابق واللاحق واللاوجوب
والوجود والعدم لانها ليست متحدة في الموضوع بهذا المعنى اذ محلها ليس مستغنيا عنها فلا يكون محلها
موضوعا لها فلا يتوارد كل منها مع ما يقابله في موضوع واحد فلا يعتبر في الموضوع
تعين توارد هما على موضوع واحد لانه هو المتبادر من الاتحاد في الموضوع وفيه بحث اذ مختار
المحقق الثاني وغيره عدم استغنا الموجود عن الوجود وانما يكون غير مستغن عنه لو كان الوجود عارضا له
في نفس الامر وليس كذلك لما عرفت في مباحث الوجود من امتناع عروضه للموجود في نفس الامر وانما كون
عروضه له بحسب الاعتبار الذهني الغير المطابق للواقع وكذا الامكان والوجوب لكونهما من الامور
العارضة في نفس الامر فلا يحتاج معروضها اليهما في الواقع فيكون مستغنيا عنهما فيه
بخلاف مفهوم البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل غير مسلم اذ قد
بين الشيخ فيما نقل عنه انه يجوز اجتماع امثالهما في موضوع واحد بان يكونا فيه بمتنع
اجتماعهما فيه بان يكونا عليه على ما مر **قوله** كالاضداد في اعيان الامور يشعر بان المتضادين
موجودان في الخارج وقال بعض الفضلاء ليس الامر كذلك في الواقع لان المتضادين ربما يكونان
معدومين كمفهومي اقتضاء الوجود واقتضاء العدم فانهما متقابلان وليسا من اقسام
التقابل الاخر غير التضاد فيكونان متضادين مع كونهما معدومين في الخارج وفيه بحث اذ
اقتضاء الوجود والعدم ليسا متقابلين بالذات بل تقابلهما بالعرض والمتقابلان بالذات هناك
هو الوجود والعدم وقد مر ان المنقسم الى الاقسام الاربعة هو المتقابلان بالذات فيكون اقتضاء
الوجود والعدم خارجا عن المقسم لا داخلا في المتضادين **قوله** تعتبر نسبة القضية موردا

ومحلا للثبوت وعدم الثبوت فيه بحث اذ لو كان كذلك لكان الامران الغير المجتمعين في موضوع واحد هما
الثبوت وعدم الثبوت لا القضيتان فالصواب ان يقال المراد بالموضوع الذي يمتنع اجتماع القضيتين
فيه هو المادة اعني الموضوع والمحمول فان القضيتين المتناقضتين سواء كانتا معقولتين او ملفوظتين
لا يجتمعان صدقا في مادة واحدة ويتعاقبان عليها على ما نقلناه من الشفا انفا من قوله فبعضه
يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات يتعاقبان فيه
ولا يجتمعان معا **قوله** فوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة اذ قد مر عن قرب ان مثل البياض
واللابياض خارج عما هو المقسم في العلوم وهو التقابل بالمعنى الاخص فتقابل الايجاب والسلب المندرج
فيه منحصر في هو القضايا والقضية اما معقولة فالمتقابلان بهذا التقابل اما القضيتان
المعقولتان او الملفوظتان وهذا معنى قول المص وهو راجع الى القول والعقد يعني ان المتقابلين
بهذا التقابل هو المقول او المعتقد والشيخ اشار الى ذلك بقوله فبعضه يختص بالقول من حيث هو
حكم وليس واحد الرجوع الى القول والعقد ما ذكره الشارح والا لكان جميع المعاني المركبة التي
اذا حصلت في العقل كان الحاصل عقدا واذا اعبر عنه بعبارة كانت العبارة قولا راجعا الى
القول والعقد فلا وجه لتخصيص هذا المتقابلين على ان اعتباره هنا عن المص في هذا المقام
بعيد جدا قال بعض الفضلاء معنى كون المتقابلين في صورة السلب والايجاب في القول والعقد
كونهما مندرجين في جنس القول او العقد فيكون ما يستعمل فيه كون الشيء في كذا ههنا كون الخاص في
العام فان المتقابلين بالايجاب والسلب اخص من مطلق القول والعقد ويحتمل ان يكون الكون
في كذا ههنا مستعملا كما في الكون في الموضوع والمحل بان يكون المضاف محذوفا ويكون المعنى يكون
محصل تقابل المتقابلين في القول والعقد واما فسر اي الشارح الاصفهاني رجوع التقابل
المذكور الى القول والعقد بما ذكره لئلا يتوهم من الرجوع الى القول والعقد رجوع نفس التقابل
الى نفس القول والعقد كما توهمه العبارة وحاصل ما ذكره ان المراد بالرجوع الى القول والعقد
رجوع تقابل الايجاب والسلب الى تقابل القول والعقد اي المعتقد والمعلوم التصديقي
الذي يتعلق به الحكم بمعنى الادعان والقبول مثل معنى ذلك العود الى القولين اللذين يعداه
مثنى فتدبر وانما زاد الملفوظ في المفسر مع انه لم يذكر في المفسر تنبيها على ان المتقابلين ايجابا

وسلباً اعني ثبوت النسبة وانتفاها لا يلزم ان يكون متعلق العقد والتصديق دائماً
فانه لا يتوقف السلب والايجاب على ان يتعلق بالمتقابلين التصديق والاعتقاد بل لو تعلق بها مجرد التصور
لم يخرج عن كونهما متقابلين ايجابا وسلبا وح يكون المراد بالرجوع الى العقد الرجوع الى ما يصلح ان
يكون فردا من متعلق العقد والتصديق سواء كان متعلقا بالفعل او متعلق التصور الساذج
فيؤل معنى الرجوع المذكور الى معنى كون المتقابلين ايجابا وسلبا فردا مخصوصا من افراد المعتقد
والمتصور اعني الثبوت الذي يمكن ان يتعلق به الاعتقاد بدلا من التصور الساذج وهو
ثبوت النسبة وانتفاوها اللذين ادراكهما اما اعتقاد او تصور وبما ذكرنا ظهر ان
المراد بالعقد والتصور في عبارة شرح الاصفهاني متعلق العقد والتصور وان المراد بقول المحشي
اذا حصل في الذهن كان اعتقادا مجرد اللزوم وان كان جزما لا اللزوم الكلي ثم اعلم ان ليس المراد
برجوع التقابل الى القول ان يكون في افراد القول ما يتصف بالتقابل حقيقة بل المراد نسبة التقابل
اليه مجازا لكونه حالا على المتقابلين حقيقة وفيه بحث اما اولا فلان المطمح هنا ليس في صدد
بيان اجناس المتقابلات فحمل كلامه على ذلك بعيد جدا على ان جنسيه القسم للمقسم المعقول
غير ... واما ثانيا فلانك قد عرفت ان التقابل مثل البياض واللابياض خارج عما هو المقسم هناك
فلا حاجة الى ما ارتكبه من التمحلات لا دخالة في المتقابل المقصور بل يجبر الى القول والعقد ولما ثانيا
فلان المقسم الملحوظ لا يجتمعان صدقا في مادة واحدة حقيقة كالايجاب المعقول فيه فلا
يكون اطلاق التقابل عليه مجازا كما حسبه وما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد هنا
يعني الايجاب والسلب اللذين نقلهما عن الشيخ بخصوص القضايا على ما هو الظاهر يكون وجوده في نفسه الهلية
اشارة الى الهلية البسيطة ووجوده لغيره الى الهلية المركبة كما اشار المص اليها بقوله واذا حمل الوجود
او جعل رابطة ولو سلم دخول مثل البياض واللابياض فيه فهو قسم من التقابل العام المصطلح عليه
فالمصور من اشياء وليس قسما من التقابل الخاص المراد هنا لما مر غير مرة ولا يتحمل الاشكال كما ذكر
قوله لا يجتمعان في النسب الحكمية فيه بحث اذ لو كان التضاد بين النسب الحكمية لكان المتضادان هما
النسبتين لا القضيتين والمقصود اثبات التضاد بينهما وايضا لا يلايم قول الشيخ اذا كان المتقابلان
لا يجتمعان صدقا البتة لكن قد يجتمعان كذبا لان الاجتماع في الصدق والكذب وعدم الاجتماع فيهما

انما يتفاوت اعتبارهما فيما بين القضايا لا بين النسب الحكمية فالاولى ان يقال لما كان التضاد
المذكور بين القضايا وهي ليست امورا عينية كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه انفا بقوله فبعضه
يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات معا في قوة
ولا يجمع وهذا حكم القول وليس في الوجود حمل ولا وضع وبعضه يكون من خارج بين الشيخ التضاد
بين الامور العينية كان بعض اقسام التقابل لما كان بين القضايا جعله قسما للتقابل بين الامور الخارجية
حيث قال فبعضه يختص بالقول وبعضه يكون من خارج قوله فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم
من مفهوم التقابل غير مراد اذ لو كان مفهوم التضايف اعم من مفهوم التقابل لصدق كل متقابلين
متضايفين وليس كذلك بل الصادق كل متقابلين من حيث هما متقابلان فيهما متضايفان
ولا يلزم من صدق هذا صدق ذلك قال الشيخ في منطق الشفاء ولو كان التضايف امرا مقولا
على التقابل لكان كل متقابلين فهما متضايفان مطلقا لا بشرط الحاق انهما كذلك من حيث
هما كذلك لكن كل متضايف فهو متقابل وكل متضاد وكل عدم وملكة وليس كل متقابل من التضايف
فليس اذن التضايف اعم من التقابل قوله ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه قيل فيه نظر تعرض
له الشارح في الحاشية فان مفهوم التضايف لكونه قسما من التقابل يجب ان يكون من حيث هو مع قطع النظر عن
كونه معروضا له اخص مطلقا من التقابل اذ المقسم هو مجموع المقسم والقيد والصواب على تقدير ان يوجه
السوال على هذا الوجه ان يوجه الجواب بان الجنس انما يجب عمومه بالقياس الى النوع بحسب الحمل الذاتي
دون الحمل العرضي كما نبهت عليه في مباحث الماهية فيجوز ان يكون النوع اعم من الجنس باعتبار الحمل العرضي و
تحصيله ان النوع مشتمل في ذاته على الجنس والفصل فلو اشتمل الجنس في ذاته على النوع لزم الدور
لكن لو عرض النوع للجنس لم يلزم منه محذور بل كل نوع فهو عارض بالنسبة الى الجنس غاية الامر ان
النوع في مثل بحثنا عارض للجنس بحسب الوجود فان التضايف مثلا من حيث انه قسيم من التقابل
عارض له فانه بالنسبة اليه خارج محمول كما عرفت سابقا من ان الطبايع التضايف تعقل كل منها
على البعض ثم انه من حيث وجوده في الذهن يصدق عليه التقابل كما يصدق على سائر المفهومات
المتقابلة ويظهر الفرق بين العروضين فان في مادة الحيوان والانسان يتحقق العروض بالاعتبار
الاول دون العروض بالاعتبار الثاني وفي مادة الانسان ومفهوم المعلوم مثلا الامر بالعكس فان

الانسان اذا حصل في الذهن عرض له المعلومية لمنكر بخلاف ما اذا وجد في الخارج وفيه بحث اذ لو
كان النوع اعم من الجنس لزم ان يوجد بدون الجنس تحقيقا للعموم فيلزم وجود الكل بدون الجزء ثم لا
يختلف العموم والخصوص والخصوص باختلاف الذاتية والعرضية لاستلزام العموم المطلق على صدق موجبة
كلية موضوعها الاخص وسالبة جزئية موضوعها الاعم سواء كان حمل الخاص والعام على افرادهما
ذاتيا او عرضيا او بعضا كما حقق في موضعه وعلى هذا امتنع ان يكون امر واحد اعم من امر
اخر واخص منه ايضا فلا يستقيم ما حسبه من ان النوع اعم من الجنس واخص منه ايضا باختلاف الحمل بالذاتية
والعرضية قوله اقول فيه نظر لان منع السائل ان قيل معنى قولهم التضايف جنس لما تحته ان ما هو
حقيقة تلك المقولة جنس لا مفهوم لفظ التضايف وهو ما يعقل بالقياس الى الغير فانه عرضي له قطعا
ضرورة ان المعقولية بالقياس الى الغير امر عارض لمفهوم الابوة والبنوة مثلا وهذا كان معنى
قولهم الجوهر جنس لما تحته ان الحقيقة المعلومة بالوجه المفهوم من لفظ الجوهر جنس له لا نفس هذا
المفهوم فانه عرضي قطعا اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان التضايف جنسا بالمعنى الذي قررناه
للتقابل الصادق على اقسامه بطريق العروض لا يلزم ان يصدق على هذه الاقسام انها متضايفة
ان التضايف ذاتي لمفهوم الاب ثم لا يصدق على ما يصدق عليه الاب كزيد انه مضاف بل انما يصدق
على عارضه او عليه من حيث انه معروض فحاصل الجواب ان كون التضايف جنسا لما لمفهوم
التقابل على المعنى المتعارف لا يستلزم صدق التضايف اي مفهومه على ما صدق عليه
التقابل كما ظهر في المثال المذكور وبذلك يندفع المحذور ولم يرد المجيب ان ما هو ذاتي للحقيقة
للتقابل لا يصدق على ما يصدق على التقابل كما يتراءى اي من ظاهر كلامه فانه مما لا يشتبه بطلانه
على من له ادنى مسكة فما ظنك بسيد المحققين وسند المدققين قدس سره وفيه بحث اما اولا
المعقولية بالقياس الى الغير ليسا في الجنسية نسيما للامور الاضافية كما في ما عرفه الابري
ان الجسم جنس للحيوان مع ان حده هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة فيكون معقولا بالقياس
الى الابعاد الثلثة وهي غيره قطعا واما ثانيا فلانه فرق بين التضايف ومفهومه وذهب
الى ان التضايف لو كان جنسا للتقابل لكان صادقا على ما يصدق عليه التقابل ولا يلزم صدق
مفهومه عليه وعدم صدق مفهوم التضايف على ما يصدق عليه التضايف ثم لان مفهوم التضايف

تعريفه مجب ان يصدق على كل ما يصدق عليه التضايف سواء كان حدا له او رسما
وكذا الحال في التقابل ومفهومه والتضايف ومفهومه واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله
التضايف ذاتي لمفهوم الاب انه ذاتي للاب من حيث انه اب لكن لا يصدق الاب من حيث انه اب على
زيد حتى يلزم صدق التضايف عليه بل هو صادق من هذه الحيثية على هذا الاب وذلك الاب وصدق التضايف
عليهما ... وان اراد انه ذاتي للاب مطلقا فممنوع لان زيدا مثلا اب وليس التضايف ذاتيا له وبطل ذلك
ما يتفاد من ان النوع صادق على مفهوم الانسان مثلا ولا يصدق على افراده واجيب بانه
لا يصدق على الانسان الكلي يصدق على كل ما يصدق عليه الانسان الكلي ايضا وما لم يصدق على
الانسان مطلقا لا يصدق على كل ما صدق عليه الانسان مطلقا واما رابعا فلان الظاهر ان كل ما صدق
على شيء مطلقا فهو صادق على كل ما يصدق عليه ذلك الشيء سواء كان ذاتيا له كالحيوان الصادق على
الانسان فانه يصدق على كل ما يصدق عليه الانسان او عرضيا له كالشيء الصادق على الانسان
فانه يصدق على كل ما يصدق على الانسان وما صدق على الشيء لا مطلقا بل مقيدا بقيد فهو صادق
على كل ما صدق عليه ذلك المقيد سواء ذاتيا له كالتضايف الصادق على الاب من حيث انه اب فانه صادق
على ما صدق الاب من الحيثية عليه او عرضيا كالنوع الصادق على الانسان الكلي فانه صادق
على كل ما صدق على الانسان الكلي ولا يصدق هذا القسم على الشيء مطلقا لم يلزم ان يصدق على
كل ما صدق عليه الشيء فلم يصدق المضاف على بعض ما صدق عليه الاب ولا النوع على بعض
ما يصدق عليه الانسان ولا فرق بين الذاتي والعرضي في ذلك وهذا الذي اقول وقع منهما في ذكر
حيث قال لم يرد المجيب ان ما هو ذاتي بالحقيقة للتقابل لا يصدق على ما صدق عليه التقابل كما يتراءى
من ظاهر كلامه فان ذلك مما لا يشتبه بطلانه على من له ادنى مسكة فهو مطالب ببيان ذلك والجواب انه قد
صرح انفا بان التضايف ذاتي لمفهوم الاب ولا يصدق على بعض ما يصدق عليه الاب كزيد فصدق
ذاتي الشيء على جميع افراده لا يكون لازما وههنا حكم بان عدم صدق ذاتي التقابل على ما صدق عليه
التقابل ضروري البطلان وهذا تناقض قوله وقد يقال في شرح هذا المقام قيل هذا هو
الظاهر لفظا فلا نص للعيان بعد تصريحه بتنويع التقابل الى الانواع الاربعة كالصريح في ان
المراد بالجنس هو التقابل كيف وجنسية التضايف ههنا مما لا يعبأ به ولا اثر واما معنى فلا ينافي

من ان الجنس بقوله المضاف النصّ الذي هو من اقسام المتقابل روح ينبغي ان يقرر السوال
على هذا الوجه وهو ان كل متقابلين من حيث انه متقابل مندرج تحت المضاف فيكون كل متقابلين من هذه
الحيثية متضايفين فلا يكون المتقابل اعم من المتضايف والجواب في هذا النمط وهو ان اندراج المتقابلين
من حيث التقابل في المتضايفين لا ينافي كون المتقابل اعم فان المتقابل يصدق على ذات السواد والبياض
والعدم والملكة مثلا ولا يصدق عليها المتضايف انما يصدق المتضايفان على عارضيهما اعني حيثية
التقابل او عليهما ماخوذين مع العارض فالمعروضان متقابلان تقابل التضاد والعدم والملكة او
عرضهما والعارضان او المعروضان معهما متقابلان تقابل التضايف ولا يخفى ان هذا هو التقرير
الموافق لما في الشرح يظهر انطباق الجواب على السوال واما على ما قرره الشارح فلا ينطبق الجواب على
السوال اما على التوجيه الاول فلان مفهوم التضايف من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص منه لكونه
قسما منه واما على التوجيه الثاني فلان مفهوم المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص
من المتضايفين لكونه من افراده وفيه بحث اذ لا نسلم ان مفهوم المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن
العارض اخص من المتضايفين اذ لو كان كذلك لصدق على كل متقابلين متضايفان وليس كذلك لما عرفنا قوله واسند
على ان التقابل قال الشيخ في الشفا واما التقابل فليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان المضاف
مهيته انه معقول بالقياس الى الغير ثم يلحق هذه المهية ان يكون مقابلا ليس ان يقوم بهذا فانه ليس من
المعاني التي يجب ان يتقدم في الذهن او لاحقي يتقرر في الذهن ان الشي مهية معقولة بالقياس الى غيره ان مفهوم
ذلك لا مهية افراده كالاب والابن اوليس مهيتهما ذلك كما لا يخفى وقوله ثم يلحق هذه المهية اراد به افراد
مفهوم المضايف مثل الاب والابن فان التقابل يلحقهما لحقيقة ويجوز ان يحمل على نفس مهية المضاف
ويكون لحوق التقابل اياه باعتبار لحوقه باقرادها والمال واحد وقد صرح المص بقوله فانه ليس من
المعاني التي يجب ان يتقدم فانه صرح في ان الغرض على كونه جنسا لمفهوم المضايف ولعل المقام
لا ما هو ايضا مثل ذلك بان يكون مراده من مهية المتضايفين مهية هذا المفهوم ويكون الضمير في
امتناع اجتماعهما راجعا الى مفهوم المتضايفين بطريق الاستخدام وفيه بحث اما اولا فلان
مفهوم المضايف معنى اصطلاحي عرضه التقابل قطعا لانه قسم من اقسام التقابل فلا محالة
يكون المقسم معتبرا فيه وجنسا له فكيف يكون مراد الشيخ ههنا ان تبين ان التقابل ليس جنسا لهذا المفهوم

(في الهامش:) اذا صار الشي مضافا لزم في الذهن ان يكون تمت التقابل مراد الشيخ في قوله المضاف مهيته انه معقول بالقياس الى الغير ح

وامّا

وامّا ثانيا فلان ما اعتمد عليه هذا القائل من ان المعقولية بالقياس الى الغير ليس ذاتيا لمثل الاب
على ما هو الظاهر مما سبق منه انما هو ان الذاتي لا يكون بالقياس الى الغير وقد عرفت انه ليس كذلك
سيما في الامور الاضافية فمراد الشيخ ان المعقولية بالقياس الى الغير ذاتي لمثل الاب والتقابل
خارج عنه وكلامه هذا محمول على ما هو المتبادر منه ولا حاجة لما التكلف الذي ارتكبه هذا القائل
قوله واشدها فيه السلب قيل قد سبق انه مقرر عندهم ان الشدة والضعف من خواص الكيف كما ان الزيادة
والنقصان من خواص الكم فوصف التقابل بالاشدية مبني على المسامحة ثم ان الشيخ في منطق الشفا في
الفصل المعقود لبيان ان التقابل بين الموجبة والسالبة اشد ام التقابل بين موجبتين محمولهما متضادان
قال الحق ان كونه جائيا ما اشد عنادا في طبيعة الامور لكونه عادا امر كونه ليس بعادل واما من حيث
التصديق والحكم فان السالب اشد عنادا واعدم ان يطابق الموجبة في شي من الصدق والكذب ومحصول
كلامه ان المعاندة بين الموجب والسالب بحسب التصديق اقوى وبين المتضادين بحسب التحقق في الواقع
اقوى اما الاول فقد بينه بوجوه تقرب مما سيجي واما الثاني فلم يتعرض لبيانه وكانه تركه لظهوره وضرورة
ان الجسم الابيض ابعد عن الاتصاف بالسواد عن الجسم الشفاف كيف لا والابيض متصف بسلب السواد مع امر زايد عليه
وهو الاتصاف بصفة المانع من تحققه ولا يخفى انه لا مخصص التضاد الجاري في المضايف ولا يدل
كلام الشفا على الاختصاص وقد ذكر الشيخ ان هذا الحكم ليس بنحو ظاهر المنطق وانه اشبه بالمباحث
الجدلية فلو تركه المص لو سعد اذ لا يتعلق به غرض يعتد به وفيه بحث اذ قد سبق منه ان الشدة والضعف
من خواص الكيفية يكون ذلك ليس مطابقا لاطلاق القوم فانهم يطلقون الشدة والضعف ايضا بالتشكيك
على غير الكيفية وفي هذا الكتاب يطلقون على غيرها وبالجملة ما وجدنا في كلام القوم ما يقتضي اختصاصهما
بالكيفية وجد استعمالهما في غيرها وليس من محصول كلام الشيخ ان المعاندة بين الموجبة والسالبة بحسب الصدق
اقوى كما حسبه بل من محصوله ان المعاندة بينهما بحسب الاجتماع في الصدق والكذب اقوى بين المعاندة
الموجبتين اللتين محمولاهما متضادان وذلك لانهما لا يجتمعان اصلا لا صدقا ولا كذبا بخلاف الموجبتين
المذكورتين فانهما قد تجتمعان كذبا والاستدلال على رفعه انما هو لاشتماله على رفعه هذا الحكم غير
مسلم اذ كل واحد من البرودة والفترة مستلزم لرفع الحرارة فلو كان منافيهما لها لا يكون الا واسطا استلزام
رفعها لم يكن البرودة اشد تباعدا وتنافيا من الفترة بالقياس اليها لانهما متساويان في استلزام

رفعها لكن البرودة اشد تباعدا وتنافيا عنها بالضرورة وقس على الامور المذكورة ونظايرها من البياض
والحمرة والسواد وغيرها قوله وظهر مما ذكرنا ان فائدة القاعدة انما هي بين الايجاب والسلب فقد عرفت ان ما هو المقسم
ههنا هو المتقابلان بالذات فتكون المنافاة الذاتية متحققة بين ساير الاقسام ولا يكون ذلك محصوصا بالايجاب
والسلب وما ذكره الشارح في بيان ذلك مردود بما مر انفا قوله واعترض عليه بانه لا يلزم ح قيل يمكن ان يقال
مراد المستدل من انحصار المنافاة في الجزء انحصار المنافاة بالذات او كانه حصر المنافاة بالعناد الذاتي
واذا انحصر منافي الايجاب بالذات في السلب انحصر منافي السلب بالذات في الايجاب في الشفا ان الشي لا يكون
للشي منافيا الا السلب على الاطلاق بالحقيقة وذلك الشي يضاد اخر ولا يضاده وعلى هذا يندفع الاعتراض
فان قلت في لا يكون الاقسام الثلاثة من التقابل لما مر من ان التقابل هو التمانع بالذات قلت السلب والايجاب
بالنسبة الى ساير اقسام التقابل بمنزلة الواسطة في التصديق بثبوت التمانع لا واسطة في الثبوت
فان السواد والبياض متمانعان بالذات قطعا غاية الامر انه يمكن للعقل بيان التمانع بينهما باستلزامهما السلب
والايجاب على وجه التنبيه ولذلك قلنا انه بمنزلة الواسطة في التصديق ولكن انه يقال انهم سامحوا في جعل
تلك الاقسام متقابلة بالذات كما انهم بعد ان عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق
احديهما وكذب الاخرى جعلوا الموجبة الكلية نقيضا للسالبة الجزئية مع ان النقيض الحقيقي هو رفع الايجاب
الكلي المستلزم للسلب الجزئي وكذا جعلوا نقيض المطلقة الموجبة السالبة الدائمة مع تصريحهم بان
نقيضها بالحقيقة رفع الايجاب الاطلاقي المستلزم لدوام السلب ليكون قضية موجهة بجهة محصلة
ولا يخفى ان رفع اللازم بالنسبة الى الملزوم ليس في تلك المرتبة من التمانع فلذلك لم يعتبر وجه كالمرتبي او
نظيره في التناقض مما سيجي في الوجهين وفيه بحث امر وجوه منها منع حصر المنافي في ايجاب الجزء
في سلبه اذ ضده مناف له بالذات ايضا كما عرفت ومنها انه لا يلزم من انحصار المنافي في الايجاب للذات في
السلب انحصار منافي السلب للذات في الايجاب فان سلب السلب احق بان يكون منافيا بالذات للسلب من الايجاب
وهو ظ فلا يندفع شي مما اعترض عليه بذلك ومنها ان الايراد المذكور لا يندفع بما اجاب به اذ حاصل الايراد
ان العناد بالذات على ما ذكرتم انما يكون بين الايجاب والسلب فلا يكون بين ساير الاقسام والمعتبر في
التقابل هو التمانع والعناد بالذات فالاقسام الثلاثة تكون خارجة عن التقابل وحاصل ما اجاب
به عن ذلك هو ان الايجاب والسلب واسطة في التصديق بثبوت التمانع لا واسطة في الثبوت ومن البين

ان

ان الايراد المذكور لا يندفع بذلك ومنها ان تلك الاقسام اذا لم تكن متقابلة بالذات لكون
متقابلة على سبيل التسامح والمجاز كما حسبه لم يصح حصر التقابل فيها اذ المتقابل بالذات على سبيل
التسامح والمجاز لا ينحصر في هذه الاقسام كما لا يخفى قوله ورد ذلك بان العرضي ح قيل لا
لا يخفى ان دفع الايجاب العرضي اللازم ايضا مما ينافيه لانه يستلزم رفع الذات فمعاندته تبعية
معاندته فيكون اولى وانما نعني بالاشدية ههنا الاولوية لا ما هو من خواص الكيف كما سبق
الاشارة اليه وفيه بحث اذ قوله انما نعني بالاشدية ههنا الاولوية غير مسلم لظهور ان المراد
بالاشد ههنا ما هو اوفر عنادا ولا يلزم من نفي الواسطة في العناد اوفرية العناد واما ما
حسب من ان الاشدية من خواص الكيف فقد عرفت انفا انه ليس كذلك قوله ورد بانه لا يتصور
غاية الخلاف ح هذا الرد مردود بان التنافي الذاتي يتحقق بين المتضادين ايضا وضد الحرارة
الذي هو البرودة اشد تباعدا عنها من سلب الحرارة الشامل للفترة وعلى ان المتقابلين السلب
والايجاب وان كان احدهما صريح سلب الاخر لكن الاخر ليس صريح سلبه مع انه متقابل له بهذا التقابل
قوله والثالث هو التضاد المشهوري على ما سبق قيل قد قررنا ههنا ما يبتنى انه يصح الحصر في الاربعة
التي احدها التضاد الحقيقي وهو الظاهر من عبارة المص حيث قسم التقابل اولا الى التضاد
ثم قسمه الى الحقيقي والمشهوري فان قلت التضاد الحقيقي اخص من المشهوري كما اشار اليه
المص وقرره الشارحون فكيف يمكن انحصار التقابل تارة في الاعم وتارة في الاخص قلت التضاد
كما سبق هو التمانع بالذات والتمانع بالذات بين الاوساط بحسب النظر الدقيق فان
ما في الصفرة والحمرة مثلا ومراتبها المختلفة انما هو من حيث ان احدهما بياض عند الاخر
والاخر سواد عنده لما فيهما من زيادة خلط احد الطرفين على ما صرح به الشيخ فالتمانع
بالذات بالحقيقة انما هو بين الطرفين وتمانع الاوساط بالعرض لكن بينهما تقابل وتمانع بالذات
بحسب الجليل من النظر فهي بالتضاد المشهوري على قياس المضاف المشهوري وكما ان
المضاف المشهوري خارج عن المقسم بحسب الحقيقة كذلك التضاد المشهوري وانما يدخل
فيه بحسب ما يتراءى في ظاهر الامر وفيه بحث اما اولا فلان لا نم ان الظاهر من كلام المص ان التقابل
منحصر في الاقسام الاربعة التي احدها التضاد الحقيقي وقوله حيث قسم التقابل الى

التضاد ثم قسمه الى الحقيقي والمشهوري يدل دلالة ظاهرة على ان المصنف قد جعل التضاد الاعم
من الحقيقي والمشهوري احد الاقسام الاربعة على انه جعل التضاد الحقيقي احد اقسامه
كما حسبه هذا القائل اما ثانيا فلان قوله مثا في الحرة والصفرة مثلا ومراتبها المختلفة
انما هو من حيث ان احدهما بياض عند الاخر والاخر سواد عنده بغير مراد امتناع حمل السواد
والبياض على الحمرة والصفرة وهو ظاهر على تقدير تسليم ذلك فمن اين علم ان التنافي بين الصفرة والحمرة
من ذلك السبب لا بسبب اخر لابد لذلك من دليل **قوله** مع زيادة لو اجتمع الحرارة والفترة يلزم
اجتماع الحرارة وسلب الحرارة ولو اجتمع الحرارة والبرودة يلزم ذلك مع اجتماع المتباعدين غاية
التباعد فاجتماع الحرارة وسلب الحرارة اعم من الصورتين وفي الصورة الثانية زيادة وهي اجتماع
المتباعدين غاية التباعد **قوله** سوا كان بين المفردات الخ فيه بحث اذ قد عرفت ان المقسم ههنا
هو المتقابلان اللذان لا يجتمعان في الموضوع لا بحسب الكون فيه والحمل عليه وان مثل الفرس واللا
فرس خارج عنه لجواز اجتماعهما بحسب الكون فيه فتعريف التناقض خلاف العصيين كما هو المذكور
في الكتب المنطقية صحيح ولا يرد عليه ما نقله الشارح عن بعض المحققين اشد بعدا من جميع ما سواه
سواء لانه ان سلب الشي اشد بعدا عنه عن جميع ما سواه اذ قد مر ان الضد اشد بعدا من السلب
وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك فيه لا خفى بعده لان هذه العبارة تعدد كما متون
التقابل على اقسامه بالتشكيك تنادي على ان المراد ان التقابل بالنسبة الى التضاد اشد منه
بالنسبة الى سائر اقسامه للتشكيك وعدم ظهور له وايضا قبول التشكيك لا اختصاص له باقسام
التقابل حتى يقال ان قبول التضاد له اشد على ان البيان المذكور وهو ظهور قبول سائر اقسام
التشكيك وعدم ظهور قبول التضاد له لا يدل على اشدية قبوله فلا يتم التعريف الا ان يحمل الاشدية
على الاظهرية وهو في غاية البعد وفيه بحث اذ يكفي في بيان كون قبول التضاد للتشكيك اشد
ههنا انه لكون احكام التضاد واتم في هذا المقام بصدد بيان احكام اقسام التقابل
الذي احدها التضاد ولا يتوقف على اختصاص التشكيك باقسام التقابل كما حسبه الايرادي انه
حكم بان التقابل مقول بالتشكيك مع ان القول بالتشكيك لا اختصاص له بالتقابل ثم الظ
ان التقابل المذكور ذهب الى ان التفاوة الكثيرة في الشدة والضعف منشا لظهور التفاوت لا انه

حمل الاشدية على الاظهرية **قوله** من الحركة والسكون قيل قبول السكون الشدة غير ظاهر لا
بل لا يخفى ان تضادهما على مذهب المتكلمين القائلين بان السكون امر وجودي ظ واما على مذهب
الحكما القائلين بانه عدم الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور والذي
جرى عليه الشارحون واما على ما حققناه لعلا على الشيخ فبينهما التضاد المعتبر في فاطمور
هذا كلامه ولعل مراده من قال باشدية السكون انما هو اعتبر حركة كان اشد سكونا **قوله** وما
ذكرنا يظهر فساد ما قيل حاصل هذا القائل ان اطلاق التناقض على ما يتم بين المفردات ليس
بالمعنى المشهور بل بمعنى اخر اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله وبهذا المعنى قيل مع كل شي نقيضه
سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شي وما ذكره الشيخ من ان تقابل الايجاب والسلب سواء كان بين المفردات او بين
القضايا يسمى بالتناقض ان اراد به انه قد يسمى به فذلك لا ينافي كلام القائل وان اراد به ان تسميته به شايع
او ليس التناقض الا هذا المعنى الشامل فالقائل لا يسلم كيف ولا يتبادر الذهن منه عند الاطلاق
الا الى ما بين القضايا والتبادر من اقوى امارات الحقيقة قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا الفرس واللا
فرس ليس مثل التقابل الذي للتناقض اذ لا صدق هناك ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين
لا يصير سندا على سبيل الحقيقة فكيف يظهر بما ذكر فساد كلامه وفيه بحث اذ فهم منه ان اطلاق التناقض
بالمعنى العام الشامل لما بين المفردات هناك صحيح لكن لما لم يكن هذا المعنى متبادرا من لفظ التناقض لم يحمل
القائل المذكور عليه وحمل على ما هو المتبادر منه وليس كذلك فان التناقض المذكور ههنا قسم من اقسام
التقابل المعتبر في العلوم وقد عرفت انهما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد او محل واحد
لا بحسب الوجود فيه ولا بحسب الحمل عليه وان مثل البياض واللابياض يجتمعان بحسب الوجود
فيه وان لم يجتمعا بحسب الحمل عليه فلو يكونا داخلين في المتقابلين اللذين هما المقسم ههنا فلا يكون التناقض
الشامل لهما قسما منها فافهم قطعا **قوله** وظاهر انه لا حاجة الخ قيل نعم لو سلم انه يطلق التناقض
على تقابل السلب والايجاب مطلقا فان تقابل السلب والايجاب يشمل المفردات لم يحتج الى التفسير الاخير لكن
ليس كلام هذا القائل الا في ان ذلك خلاف المشهور بل هو مبني على اصطلاح غير مشهور وهو تفسيره الا
وفيه بحث اذ بعد تسليم انه يطلق التناقض على المعنى العام الشامل لمثل البياض واللابياض يحتاج
الى التفسير الاخير الاخص ليتعين الاخير من اقسام التقابل المذكور ههنا لا المعنى الاول العام الشامل
لان التناقض هو

لمثل البياض واللابياض كما حسب هذا القائل اتباعا للشارح لما عرفت انفا من عدم اشتراط
في ذلك شرط قيل فيه انه لا يشترط فيه عدم اعتبار الموضوع القابل له والا لم يكن نقيضا لها عدم
الملكة لما صرح انفا ان تقابل السلب والايجاب يسمى بالتناقض وايضا الشرائط المعتبرة في تناقض
القضايا راجعة الى وحدة الايجاب مدخول السلب وقيل لم لا يكون الوحدة شرطا في تناقض المفرد
لامتناع صدق الساكن بالقوة واللاساكن بالفعل لا يعتبر تناقضان وكالاب لزيد واللااب لعمرو والى غير
ذلك وايضا لفظ يتوقف عليه في قوله شرط يتوقف هو عليه حشو ويمكن توجيهه بان مراده ان مثل
التناقض بين المفردات لا يحتاج الى اعتبار شرط لان الوحدة فيها لا تنسب بخلاف التناقض بين
القضايا فانه يتوقف على اعتبار شرائط منها شرط وحدة النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب
ليكون نقيضا لذلك المفهوم وذلك فيكون مراده من تحقق البياض هو تحققه عند العقل وهو راجع
الى العلم به وتحقيق العقل اياه فح فقوله يتوقف هو عليه تاكيد لهذا المعنى وهو انه
شرط لتحقق العقد ومعرفته ويرد ذكر ما سنذكره في اثناء البحث من كمال اعتبار التوحدات وفيه بحث
اما اولا فلان اعتبار قابلية الموضوع غير مضر لما ذكره الشارح من ان كل مفهوم دخل عليه حرف
السلب يكون نقيضا لذلك المفهوم وذلك لان القابلية المعتبرة هناك ان لم يكن جزء السلب كان تقابل
قابل فكالبصر لا بصر له لم يصدق عليه انه مفهوم دخل عليه حرف السلب هناك فان المفهوم الداخل عليه
حرف السلب هناك هو البصر وحده وسلب البصر نقيضه وان كانت القابلية جزء السلب لم
يكن بينهما تقابل العدم والملكة اذ القابلية المعتبرة في التقابل المذكور يجب ان تكون ثابتة لا مسلوبة
واما ثانيا فلان الساكن بالقوة واللاساكن بالفعل ليسا مفهوما وسلب هذا المفهوم
حتى لو لم يكونا متناقضين بل كان ذلك نقضا على ما ذكره الشارح واما ما ذكره في معرض التوجيه
فهو غير وجيه كما لا يخفى **قوله** وبهذا ظهر ان سائر الوحدات الخ قيل اعتبار الوحدات الثمان
لا تغني عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدتها يغني عن اعتبار الواحدات الثمان فالوجه
الاقتصار على اعتبار وحدتها ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات واتفاقنا ان
الوحدات الثمان لا تغني عن وحدة النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا تناقضها القضية الذهنية
وان اشتملت على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى في الخارج وليس زيد اعمى في الذهن ولا

ولا في يرهنا في الموضوع ولا في المحمول ولا في باقي الثمانية بل التفاوت في نفس النسبة فان الحكم
في احديهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن فكذا الحمل القابل اذا اعتبر عرضه والحمل العرضي
كقولك الحبشي حبشي اي هو هو بالحمل الاول والحبشي ليس بحبشي اي بالحمل العرضي فانهما يتناقضان
وفيه بحث اما اولا فلان قوله التفاوت في نفس النسبة غير ظ لظهور ان التفاوت في الطرف المتعلق
للنسبة وهو قولك في الخارج وفي الذهن لا في نفسها وليت شعري بان اي امر يقتضي ان يكون
التفاوت في مثل قولك زيد اعمى في الخارج ليس زيد اعمى في الذهن راجعة الى نفس النسبة وفي مثل
زيد قائم في السوق ليس قائما في البيت راجعة الى متعلقها لا الى نفسها مع ظهور انه ليس بينهما فرق
في ذلك واما ثانيا فلا نسلم ان التفاوت في قولك الحبشي حبشي الحبشي ليس بحبشي في الحمل اذ كلاهما
حمل المواطاة وله معنى واحد كامر بل التفاوت بينهما في الموضوع اذ موضوع احدهما مسمى لفظ الحبشي
وموضوع الاخر مفهومه وهو ليس من حاله مسماه **قوله** نعم بعضهم ان العدم الخ قيل يمكن ان يكون
مراد المص من تقييد العدم اضافته اليا ما هو كمال سواء اعتبر معه الاستعداد او لا فان الملكة قد تطلق
على ما يعم الايجاب وقابل اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الوهم الذي
ذكره وقال الشيخ في منطق الشفا بعد نقل ما ذهب اليه الزاعم المذكور واما القول فيه من مثال مثله
فنقول انا اذا قلنا كل جسم فانه غير موجود في موضوع وكل ما هو غير موجود في موضوع فهو
جوهر فكل جسم جوهر كان ما انتجناه لازما ومعلوم ان القضيتين موجبتان ولفظة غير ملحوظة
جزء من المحمول ولذلك يكرر مع الموضوع وينتج ما ينتج ومع ذلك فان غير الموجود في موضوع ليس نسبة
الى عدم موجود في جنس الجوهر بوجه من الوجوه اذ لا جنس للجوهر اللهم الا ان يوجد الموجود كالجنس فان
فعل هذا او حصل دلالة المعدوم على عدم ما من شانه ان يوجد في محله الموجود كان هذا اقرب
الى الحق بل العدول هو الذي حرف السلب جزء من محموله كيف كان فاذا اخذنا حرف السلب
مع الذي لو انفرد كان محمولا وحدا اخذا كشي واحد ثم ابتناه على الموضوع برابطة الايجاب كانت القضية
موجبة من حيث التاليف فاما المادة وكيفيتها فهو امر اخر **قوله** كالجسم المستلزم للحركة او السكون في
هذا الاستلزام اخراج الجسم قد يخلو عن الحركة والسكون كما سياتي **قوله** كالعادل واللاعادل واللاجائر
قيل العدل هو التوسط بين الظلم والانظلام فان اريد بالجائر الظالم فالمنظلم لا عادل ولا جائر

لكنه لا يصدق عليه انه حالة متوسطة بين الظلم والعدل الا ان يراد بالتوسط انتفا الامرين وان اريد به
ملايم الطرفين وهو الشايع في علم الاخلاق لم يكن الخلو عن العدل والجور في الموضوع القابل **قوله** كالسواد
والبياض المندرجين فيما في تحت الاجناس السواد والبياض انواع مختلفة عندهم فيها ايضا نوع غير
اخرين فالوجه ان لا يعتبر النوع الاخير النوع المندرج تحت الجنس مطلقا كما هو مقتضى كلام الشروح عين الجنس
فيحمل نفي التضاد على الجنس الذي يكون نوعا وفيه بحث اذ لا تم ان السواد والبياض انواعا مختلفة لكل واحد
منهما اسم لطرف واحد من طرفي الالوان وهو نوع حقيقي ولو سلم ان لكل منهما مراتب وانواعا
مختلفة فلا يكون التضاد الا بين نوعين حقيقين منها وهما ما هما طرفان ليتحقق غاية الخلاف بينهما دون
غيرهما ولا تم ان مقتضى كلام المص ههنا ان التضاد يتحقق في النوع مطلقا لا انه مخصوص بالنوع الاخير
فانه لا حكم بان التضاد ينفي عن الاجناس ومشروطا باتحاد الجنس علم منه اختصاصه بالانواع الاخيرة
اذ لو تحقق في الانواع المتوسطة او الفول لم يكن منفيا عن الجنس ولو تحقق في الانواع المفردة لم يكن
مشروطا باتحاد الجنس **قوله** تقرير الجواب ان الجنس والفصل الخ تحرير هذا الجواب ان الفصول جملة
الموجودة في الاعيان عين الاجناس فيها فيكون عين الانواع ويكون التضاد المتحقق بينها لا محالة
بين الانواع المندرجة تحت الاجناس فلم يلزم من تحقق التضاد بينهما ما اورده السائل من ان
التضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس وانما يلزم ذلك لو تحقق التضاد
بين الفصول المغايرة للاجناس في الوجود وهو امور اعتبارية لا تحقق لها في نفس الامر ويظهر مما ذكرنا
ان الجواب تم بدون ادعا انحصار التضاد بين الامور الموجودة في الاعيان فما ذكره الشارح من ان التضاد
قد يتحقق بين الامور الاعتبارية مواخذة بحفظ العبارة على ان الكلام في التضاد الحقيقي كما يصرح
به وهو غير متحقق بين المفهومين المذكورين او كليهما غاية الخلاف والتضاد المتحقق بين الامور
العدمية ليس بالمعنى الذي فيه الكلام **قوله** هذه الاحكام انما هي للتضاد الحقيقي وذلك لان التضاد
الحقيقي احد اقسام التقابل بالذات الذي هو المقسوم ههنا لا التضاد المشهور وضبط الكلام
في هذا المقام ان التقابل معتبر [struck: عند القوم] الحكم المراد من لفظ التقابل في كتاب قاطيغورياس من
اقسامه الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا ولما كان القوم يتساهلون
في هذا الكتاب ويبنون الامر فيه على المتعارف اعتبروا العدم والملكة والتضاد المشهور من جملة

من اقسامه كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا بعد ان حقق ان الشجاعة ليست ضد الجبن من حيث هو جبن
بل من حيث تشارك الجبن التهور فيكون ضد الواحد واحدا ولما كان بنا هذا الكتاب على الامور المشهورة
المتعارفة غير مردودة الى الشرائط التي بها تصير حقيقية فلذلك لا يجب ان يلتفت فيه الى هذا النحو من التحقيق
والثاني المعنى الاخص المراد من لفظ التقابل في العلم الاعلى ولما كان القوم يرومون التحقيق هناك زادوا
في تعريف التقابل ههنا قيد بالذات وسموا العدم والملكة والتضاد اللذين هما من اقسام الحقيقيين ويكون
من اقسامه الايجاب والسلب اللذين هما من القضايا لا ما هما من المفردات لما مر مرارا **قوله** العلة ما
يحتاج اليه الشيء في وجوده هذا التعريف لا يتناول علل الماهية مع ان المص سيصرح بانها من العلل
من سبب قال بعض الفضلاء ربما يتوهم تخصيص الوجود بالذكر ان المراد الاحتياج في الوجود
فقط فيتوهم عدم جامعية التعريف وقيل الظاهر عدم تقييد الاحتياج بالوجود او ادراج قسمي
العلة علل الماهية وعلل الوجود بان يقال ما يحتاج اليه الشيء اما في وجوده او في ماهيته
لان التحقيق يقتضي ذلك اما التقسيم فتنبيه منه للمنفصل الواقع في العلل ففيه زيادة تحقيق
ومعرفة واما الاطلاق فربما يتسابق منه الذهن الى الثلثة للانقسام بخلاف ما لو قيد بالوجود
فانه يقف الذهن هناك بدرك ما ذكرناه بالتامل اللطيف وقال البعض لو قيد بالوجود لم يكن التعريف
جامعا لخروج علل الماهية وليس بشيء لان علل الماهية التي هي المادة والصورة يتوقف وجود المعلول عليها
ويتوقف الماهية ايضا في ذلك نعم ربما يوهم ذلك التقييد خروج تلك العلة لا ذكرناه واعترض بان عدم التقييد
يؤدي الى عدم منع التعريف اذ يصدق على ما يحتاج اليه الشيء في صفاته مع انه ليس علة له واجيب بان
المحتاج اليه في ذلك هو الصفة في الحقيقة لا الشيء فلا اندراج ونوقش بانه يستلزم ان لا يندرج
فيه ما يحتاج اليه الشيء في وجوده الذي هو غيره فالاولى في الجواب ان يقال المتبادر من قولنا ما
يحتاج اليه الشيء هو المعنى العام لعلل الماهية والوجود وفيه بحث اما في السؤال الذي عبر عنه بالجواب
فلان بين علة صفة الشيء وبين علة وجوده فرقا لان الاولى علة لثبوت الصفة له فيحتاج اليه ذلك
الثبوت وهو ليس نفس الشيء بل امر متعلق به والثانية ليست علة لثبوت الوجود لما عرفت من ان
الوجود ليس ثابتا للشيء في نفس الامر بل هو علة للموجود الذي هو الشيء فيحتاج اليه الشيء نفسه
لا متعلقه فلا جرم يندرج الثانية فيما يحتاج اليه الشيء دون الاول واما في الجواب فلان قولنا المتبادر

من قولنا ما يحتاج اليه الشيء هو المعنى العام لعلل الماهية والوجود غير مسلم ولا مبين وعدم تبادره **قوله**
صورة السيف تحصل في الخشب قد يقال صورة الشيء تخصه ومثاله كصورة الفرس المنقوش على الجدار
وقد يقال نحوه الذي يكون به الشيء هو ما هو بالفعل كالنفس الفرسية فان اراد ان صورة السيف
بالمعنى الاول توجد في الخشب فهو لكن التعريف المذكور للصورة بالمعنى الثاني والكلام فيها وان اراد ان الصورة
بالمعنى الثاني توجد في الخشب فهو والسيف ولو نقل سائلا دا الشارح على بعض نسخ الشرح من قوله واورد
ونظر لانه لما يتحقق ههنا فرد من نوع صور السيف وحال ان يتحقق فرد من نوع السيف فلم يتحقق
فرد السيف بالفعل عليها ان صورة السيف تحقق ههنا فالصواب في الجواب ان يقال لا تم ان صورة السيف
تحصل في الخشب فان قلت قد يعتبر شكل بعض الامور الصناعية بانه هو ما هو فيكون شكله
الذي في شيء صورته بالمعنى الثاني فيرد الاشكال قلت لا اشكال اذ كلما يوجد فيه الشكل المذكور في كان
ذلك الامر الصناعي مثلا لو اعتبر شكل السيف صورته التي بها ما هو كان كلما يوجد فيه ذلك الشكل
سيفا قطعا **قوله** وليس المراد بالعلة المادة والصورية قولهم وغيرها من الاعراض قيل
الغرض منه ذلك دفع سؤال يرد ههنا وهو ان ايراد مباحث العلة المادية والصورية ههنا دخيل
لانهما ليستا من الامور العامة فان قيل فقد صرح الشيخ في قاطيغورياس الشفا بان المادة والصورة لا توجدان
في الاعراض حيث قال لقائل ان يقول الحلقة كيف تكون كيفية واحدة وهو مجموع شكل ولون وانتم
انكم تجوزون انواع الجواهر مركبة من جواهر فقد اصررتم على انه لا تجوز ان تكون الانواع الاعراض مركبة
وان كان لحدودها تركيب من الجنس والفصل والحلقة عندكم نوع واحد من باب العرض منقسم الى شيئين
كل منهما محصل وجود احدهما الشكل والاخر اللون فنقول في جواب ذلك انه لا يمتنع ان تكون
اعراض مركبة من اعراض كيف والعشرة عرض لانه عدد فهو كم وهو مركب والمربع عرض وانما
يلتئم من ان يكون هناك محدود وحدود اربعة بل معنى ذلك ان الجواهر قد يوجد منها ما يناسب
طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها اجزاء متغايرة وان لم يكن احدها طبيعة الجنس والاخر
طبيعة الفصل على ما تعرفه في البرهان والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان وجدت فيها اجزاء فلا
يكون جزء منها مدلولا عليه بطبيعة الجنس كالكيف لهذا المركب وجزء اخر مدلول عليه بطبيعة الفصل
انتهى ومعلوم ان ما يناسب طبيعة الجنس هو المادة وما يناسب طبيعة الفصل هو الصورة كما مر

قلنا ما ذكره هو انه لا يوجد للانواع الحقيقية من الاعراض مادة وصورة كما في الاجسام وذلك
لا ينافي ثبوتهما في الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والرعشة وان لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فله جزءان احدهما
وهو الحركة يحصل معه المركب بالقوة والاخر وهو الرعشة يحصل معه بالفعل ولا نعني بالمادة والصورة
في هذا الموضع الا هذان المعنيان واعلم انه قد لا يفرق بين العلة المادية والمادة وبين العلة الصورية والصورة
كما اشعر به عبارة الشرح حيث قال بعد ذكر والمادة والصورة لا يختصان بوجدان الا للمركب فانه استعمل
ههنا المادة والصورة مكان العلة المادية والصورية وقد يخص المادة والصورة بالهيولى والصورة
مختصا بالاجسام وقد نبه الشريف المحقق في بعض حواشيه على ان اطلاق المادة والصورة في
غير الاجسام على سبيل التشبيه ولا منافاة بينه وبين ما ذكره ههنا من ان المراد بالعلة المادية
والصورية ما يعم الاعراض لا يقال قد تمسك هناك باختصاص المادة والصورة بالاجسام
على ان اثبات العلة المادية والصورية للنظر الذي هو من الاعراض النفسانية على سبيل التشبيه فلا بد ان يكون
مراده اختصاص العلة المادية والصورية لتحصيل التقريب لانا نقول بين شارح الشمسية كون الترتيب في
تعريف الفكر اشارة الى العلة الصورية بان الهيئة العارضة للمعلومات صورة الفكر فالمحشي نبه على
ان اطلاق الصورة على تلك الهيئة صريحا وما يستفاد من اطلاق المادة على معروضها على سبيل التشبيه
ولم يرد ان اطلاق العلة المادية والصورية على سبيل التشبيه بل كلامه في خصوصية البيان
فان قيل عبارة في شرح المطالع صريح في ان العلة المادية والصورية لا يوجدان في الاعراض حيث حاشية
قال عند قول الشرح ان العلل المذكورة في تعريف الفكر ليست عللا بالحقيقة هذا صحيح في غير الفاعل
والغاية قلنا يجوز ان يكون نظره الى ان المعلومات ليست جزءا من الفكر ولا الهيئة لان الفكر عندهم هو
الترتيب وهو ليس مركبا من المعلومات والهيئة لا لان العلة المادية والصورية لا توجدان في الاعراض
وفيه بحث اما اولا فلان السؤال الوارد ههنا لا يندفع بذلك لان ما هو مشترك بين جميع افراد الاقسام
الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض او بين جميع افراد قسمين منها كالوجود والامكان يسمى امورا عامة
واما ما هو مشترك بين بعض افرادها وبين بعض افرادها كالعلم والحيوة فلا يعد من الامور العامة
ولا يخفى ان العلة المادية والصورية وان كانتا من الامور المشتركة بين الجوهر والعرض لكنهما ليستا
مشتركتين بين جميع افرادها فلا يصيران بذلك من الامور العامة ولا يستحقان الذكر في مقصد

الامور العامة ووجه ذكرها في المقصد المذكور ما ذكرناه في مباحث الوجود من ان انواع ما
هو موضوع الباب يصح موضوعا لبعض مسايل هذا الباب كما ان انواع ما هو موضوع
للعلم يصح ان يجعل موضوعا لبعض مسايل هذا العلم فلما كان العلة من الامور العامة ومن
جملة موضوعا مقصدها جاز جعل العلة المادية والصورية اللتين هما نوعان من موضوعا لبعض
مسايل المقصد المذكور الا يرى ان المصنف قد جعل الوجوب الذاتي موضوعا لبعض مسايل المقصد
الامور العامة مع امتناع اشتراكه بين قسمين من الاقسام الثلثة واما ثانيا فلان قوله
قلنا ما ذكره ههنا هو انه لا يوجد للانواع الحقيقية من الاعراض مادة وصورة غيره فان قول الشيخ
والاعراض لا يوجد فيها ذلك لاختصاص له بالنوع الحقيقي منها بل يعمه وغيره من الاعراض وما
ذكرناه سابقا صريح في ان الحلقة نوع وهو مركب وان الثانية ليس نوعا حقيقيا والعشرة نوع حقيقي
عندهم وقد صرح بانه مركب ثم اي كلام الشيخ ههنا يعلم ان النوع الحقيقي من الاعراض لا يكون
مركبا منهما دون غيره لما نقله عن الشيخ يدل على ان المادة والصورة لا توجدان في الاعراض
اصلا حيث صرح فيه بانه لا يجوز في الاعراض مدلول لا عليه بطبيعة الجنس عن العرض الفصل
وقد اعترف هذا الفاضل بان ما يناسب طبيعة الجنس هو المادة وما يناسب طبيعة الفصل هو الصورة
فعلى هذا يكون نفي ما هو مدلول عليه بطبيعة الجنس عن العرض مستلزما لنفي المادة عنه ونفي ما هو
مدلول عليه بطبيعة الفصل عنه مستلزما لنفي الصورة عنه وذكرنا في ثبوتهما للاعراض في الجملة
واما ما وجه به كلام المحقق الشريف فبعيد عن العبارة لا يخفي على العارف بمباني الكلام
قوله لانا نقول الصورة الخ فيه بحث اذ المادة المعينة ايضا اذا حصلت بتشخصها حصل المركب بالفعل
والصورة علة لتشخص المادة ويكون مع كل تشخص من الصورة تشخص اخر من المادة غاية الامر
ان المادة التي تكون مع صورة شخصية تشخصا معينا يكون مع صورة اخرى تشخصا آخر
فيكون للمادة الواحدة بالعدد تشخصات متحدة تشخصا اخر بالعرض ولا يتحد وكذلك كما حقق
في موضعه فلا فرق بين الصورة والمادة في ذلك ولك ان تقول في الفرق بينهما ان الصورة
الواحدة بالعدد يجب حصول المركب معها بالفعل بخلاف المادة الواحدة بالعدد **قوله** لكن
وجود بهما فيه بحث اذ الغاية هي العلة الباعثة للفاعل على الفعل والباعث على الفعل هو ذا

ان يجعل — [margin]

وجزامدلولا عليه بطبيعة — [margin]

الغاية المطلوبة لا وجود لها الذهني غاية الامر ان يكون وجودها الذهني وما يجري مجراه
شرطا لعلية ذات الغاية باعتبار للفاعل على الفعل ولا يلزم من ذلك ان يكون وجودها
باعتباره فيكون الغاية باعتبار شي لا الحق وجودها الذهني ومن ثمه ذهب الشيخ الى ان حقيقة
الغاية علة حيث قال في الهيات الشفا وكل علة فلها من حيث هي علة حقيقة وشيئية والعلة
الغائية هي في شيئيتها سبب لان يكون ساير العلل موجودة بالفعل علة والعلة الغائية في
وجودها مسببة لوجود ساير العلل عللا بالفعل فكان الشيئية من العلل الغائية علة لوجودها
وكان وجودها معلولا معلول شيئيتها لكن شيئيتها لا يكون علة ما لم يكن متصورا في النفس
او ما يجري مجراه وما بعد المصنف وقال الغاية لمهيتها **قوله** العلة التامة قد يكون الفاعل وحده قال
بعض الفضلاء قد اشرنا سالفا الى ان الوجوب السابق من جملة ما يحتاج اليه الشي فيكون التركيب لازما
للعلة التامة لا يقال القوم ذكروا ان الوجوب اثر العلة التامة وهذا يدل على ان لا يكون
الوجوب من اجزاء العلة التامة لانا نقول بعد اقامة البرهان على ان الوجوب من جملة اجزاء العلة التامة
يثبت كون العلة التامة مركبة في كل موضع وهو المقصود وتصريحهم بما ذكر لا يضر لغرضنا على ان مرادهم
بالعلة التامة تمام جوانب مغايرة عما ذكرنا وهو مجموع ما يتوقف عليه الشي الذي هو غير
الوجوب او الفاعل المستجمع لشرايط التاثير فلذلك يسمى علة تامة لظهور ان الوجوب اثر العلة
التامة بهذا الاعتبار المعنى والعلة التامة التي قصد تعريفها ههنا اوليس الى لزوم التركيب
فيها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه الشي بحيث لا يشذ عنها شي ولا شك ان الوجوب السابق داخل في ذلك الكل
فيلزم التركيب في العلة التامة التي قصد تعريفها ههنا وايضا الوجود المطلق للعلة الفاعلية مقدم
بالذات على المعلول فيكون معتبرا في العلة التامة فيلزم التركيب من هذا الوجه ايضا لا محالة الوجوا
واحد من جميع الوجوه وعلة فاعلية فلا يكون له وجود مطلق مقدم على المعلول عندهم
لانا نقول لما المعرض بهذا التعريف لا يقولون بما قالوه على انهم صرحوا بان الوجود المطلق مشترك
بين جميع الموجودات اشتراكا معنويا وان الوجود المطلق للعلة مقدم بالذات على وجود المعلول وهذا
وان كان مخالفا لما قالوه اولا لكن لا اذا صح القولين وما ذكره الشارح من تعريفه العلة التامة
المشعر بلزوم التركيب فيها مطابق له ولا يضرنا مخالفة للقول الاول المختار وايضا لا بد

دم — [margin]

من اعتبار العلة الغائية مع الفاعل فيلزم التركيب في كل علة تامة بهذا الوجه ايضا وايضا نقول ان
اراد بعدم تصور المانع من التاثير الكامل عدم امكانه فهو لا ينافي ان يكون الا انتفاعه جزءا من العلة
التامة وان اراد عدم تصور شي يكون سببا لنقدير وجوده على معنى انه ليس للعقل ان يتصور
شيئا يكون مانعا عن التاثير على تقدير وجوده في نفس الامر فلا وجود لكل شي من الفاعل اذ للعقل ان يتصور فاعلا
مستقلا آخر موجبا بالذات مثلا ولا شك ان وجود ذلك الفاعل مانع من التاثير عند وجوده لاستلزامه توارد العلتين
الذي ذكره في توارد العلل فيكون ارتفاع مثل هذا الفاعل شرطا لتاثير الفاعل الوجود في جميع الصور فيلزم
تركيب العلة من هذا الوجه ايضا وفيه بحث من وجوه منها ما اشرنا اليه في الحواشي السالفة من ان الوجوب كالوجود
لا عروض له للاشيا في نفس الامر فلا يكون الواجب بعروض الوجوب له واجبا كما لا يكون الموجود بعروض الوجود له
موجودا فالوجوب بالمعنى المصدري لا يكون موقوفا عليه ولا سابقا ولا لاحقا ايضا والوجوب السابق بمعنى
الواجب فانه سابق على الموجود لان الشي ما لم يجب لم يوجد والمعلول قبل تاثير العلة فيه لا شي محض لا يعقل اصلا
فلا يكون واجبا ولا موجودا ولا ذاتا من الذوات بل لا يكون ممكنا ايضا وبعد تاثير العلة وجعلها موهو المكن
بالذات والواجب بالغير وذات من الذوات كالالف مثلا اذا انفصل العقل الى هذه الاعتبارات حكم بعضها على بعض
بحكم متقدم الممكن على الواجب بالغير والواجب على الموجودية والموجود به على الالفية فيكون بعض تلك الاعتبارات
علة لبعض اخر منها لا علة لذلك الامر المنفصل اليها ودعوى القوم ان علة ذلك الامر قد يكون العلة الفاعلية وحدها فلا يرد
عليهم النقض بالواجب والكل فانها ليس هذا الامر وعلة لبعض اعتباراته الذي هو الموجود لانها علة له وهذا
معنى قولهم الامكان ماخوذ في جانب المعلول لا ما فسره به في الشرح ولذلك حكموا بان الوجوب اثر العلة
ومنها انه ان اراد الوجود المطلق للعلة الفاعلية وجودها بالمعنى المصدري فلا نم انه موقوف عليه
بل لا عروض له للفاعل في نفس الامر كما مر انفا وان اراد الموجود فهو نفس الفاعل لا امر اخر حتى يلزم تعدد الموقوف
عليه ويظهر لك ما حققناه من عدم عروض الوجود للموجود ان لا تنافي بين موجودية الواجب
وبين وحدته من جميع الوجوه على ما حسبه هذا الفاضل ومنها ان لزوم تحقق العلة القابلية
في كل معلول غير مسلم فانها لازمة في الحوادث عندهم لا في المبدعات كما حقق في موضعه لا يقال المراد
بالعلة القابلية مهية يعرضها الوجود وهي لازمة في كل معلول لان ذلك مبني على ان يكون اثر الفاعل تحصل
الوجود في المهية كما حسبه بعضهم وليس كذلك بل اثره نفس الماهية التي هي الموجود كما سيتحقق ولا تتوقف المهية على

امتناع المانع وما نعا من علي التامة — [margin]

ف — [margin]

ومنها ان المراد بعدم تصور المانع هو ان لا يتصف شي من الماهية بذلك في نفس الامر ولا ينفك العقل من حيث
هذا فلا يكون شي من الاشيا متصفا بكونه مانعا عن ذلك في نفس الامر والامكان ماخوذ في جانب المعلول قال بعض
الفضلا فيه بحث لان الامكان مما يحتاج اليه الوجود اذ يصح ان يقال امكن فوجد وايضا ان التاثير
الذي يتوقف عليه الوجود موقوف على الامكان والموقوف على الموقوف على الشي موقوف على ذلك الشي واذا
ثبت كون الامكان محتاجا اليه ثبت كون العلة مركبة البتة لظهور انه يصدق عليه معنى العلة
وليس علة تامة فيكون ناقصة وانه غير الفاعل فيلزم ان يكون معتبرا في العلة التامة فيلزم التركيب
وقوله الامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا الخ مما لا يفيد لان كون الامكان محتاجا الى
الفاعل او الى ما هو شرط مرجح لتاثيره وكون انضمامه الى المعلول واعتباره معه سببا لطلب العلة
والشرط لا يدل على ان كون الامكان ماخوذا في جانب المعلول دايما اذ الامكان لا يحوج المعلول الى كل الوا
العلل فان المادة والصورة مما يحتاج اليهما المعلول لذاته لا لامكانه فلا يحتاج في طلب كل علة
الى ماخذ الامكان مع المعلول بل انما يحتاج اليه والى اخذه مع المعلول في طلب العلة الفاعلية وما يتوقف
عليه تاثيره من المرجحات دون مطلق العلة فلا يلزم من اخذه مع المعلول في طلب الفاعل والمرجحات اللازم
عدم اعتباره في جانب الفاعل والمرجحات وفيه بحث لانه اراد بالامكان في قوله لان الامكان مما
يحتاج اليه الوجود المعنى المصدري فلا نم انه يحتاج اليه الوجود المعنى المصدري لانه امر اعتباري
غير عارض للممكنات في نفس الامر كما مر غير مرة وان اراد به الممكن فهو عين المعلول من وجه وعلة
لوجه اخر منه وهو الموجودية وليس علة للمعلول الذي له هذه الوجوه والكلام انما هو في علته على
ما عرفت انفا وقولهم امكن فوجد يحكم على ان الممكن علة الموجودية وليس علة للمعلول الذي
له هذه الوجوه وان الكلام انما هو في علته على ما عرفت انفا لا على ان الامكان بالمعنى المصدري علة
الوجود ثم التاثير في المعلول المذكور الذي له هذه الوجوه لا يتوقف على الامكان بل التاثير في وجوده
يتوقف على ممكنيته فلا يلزم ان يكون الممكن علة له بل غاية ما لزم ان يكون علة لوجه من وجوهه واعتبار
من اعتباراته والكلام في علته لا في علة وجوهه واعتباراته **قوله** اقول فيه نظر قيل معنى
كلام المجيب ان المراد من العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فالاحتياج والامكان ما ليسا من موضوعه
اولا ومفروغ عنها عند هذا النظر فتبادر الذهن من هذه العبارة ما عدا هذه الاشيا فكانه قيل

قوله — [margin]

ان — [margin]

ان لا يعتبر في مطلق العلة — [margin]

ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشيا وهذا الذي ينساق اليه الذهن من غير كلفة بل مراده لما
كان وصفا للمعلول لم يعتبر في العلة ليرد عليه ما اورده وفيه بحث اذ لا نم ان معنى العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده
بل هي ما يحتاج اليه الشي كما صرح به القوم فلا يكون مفهوم الممكن معتبرا فيه سلمنا ذلك لكن لا نم ان الذهن يتبادر
من ضم الممكن الى ما عدا هذه الاشيا لظهور ان المتبادر خلاف ذلك وكما ان الذهن لا يتبادر من قولنا كل ما يصير
الشي اسود لما غير السواد بل يتبادر الى ما هو اعم من السواد وغيره كذلك لا يتبادر مما يحتاج اليه الممكن
الى غير الامكان بل يتبادر الى ما هو اعم من الامكان وغيره سلمنا ذلك لكن لما كان مراد المجيب ما ذكره هذا
القايل لم يثبت ما ادعاه من ان العلل التامة قد يكون الفاعلية وحدها بل غاية ما يثبت ح ان العلة بعد الا مكان
قد يكون الفاعلية وحدها والدعوى انما هو الاول كما لا يخفى على من تتبع كلام القوم **قوله** لجميع اجزائه
التي هي عينه يكون جزا من العلة التامة ان اراد ان الاجزا مجتمعا جز من العلة فهو غير مسلم لان جز العلة علة
وجميع الاجزا التي هي عينه ليست علة بل هي معلول انما العلة كل واحد وان اراد ان كل واحد منها جز
فمسلم ولا يلزم من كون كل واحد علة ان يكون المجموع علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلية من حيث الانفراد
لا من حيث الاجتماع كما لا يلزم من كون المجموع معلولا ان يكون كل واحد معلولا لان اتصافها بالمعلولية
من حيث الاجتماع لا من حيث الانفراد **قوله** ما اطلاق لفظ العلة عليه غير صحيح قيل كل مفهوم كلي يصدق على
الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها كالانسان مثلا يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر
وعلى جميعهم وكالواحد يصدق على كل واحد وعلى الجميع ايضا الا انه يصدق على الواحد بقيد الوحدة
وعلى جميعهم بقيد الكثرة اعني انه يصدق على الواحد انه انسان واحد وواحد واحد وعلى الجميع انه اناسي
او آحاد اعني انسان كثير وواحد كثير والمطلق صادق عليهما على السوا اذا تمهد هذا فنقول معنى العلة
كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد علل اي علة كثيرة وان لم يكن علة
واحدة فلا يلزم منه الا توقف المعلول على كل واحد من تلك الاحاد بتوقف واحد وعلى جميعها بتوقفات
متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد العلة لا فردا واحدا منها ولا يلزم
منه كون الشي علة لنفسه من احاد علله ولا محذور فيه بل هو واقع في جميع المركبات انما المح كونه عين
ما هو فرد واحد من علله او الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه واما ما نقل من انه لا بد في المقسم من اعتبار
الوحدة المخرجة لجميع الاقسام فغير مسلم على اطلاقه خصوصا في مثل تقسيم الماهية الى الواحد والكثرات

مجموع

فلان المجموع المقسم هاهنا داخل في القسم الاخير وفيه بحث اذ كون الشي من احاد علله ممتنع لوجوب تقدم العلة على
المعلول ولا فرق في ذلك بين كونه واحدا من تلك الاحاد او كثيرا منها لان مناط التقدم هو العلية لا الوحدة والكثرة
فسواء كانت العلة متصفة بالوحدة او بالكثرة يجب تقدمها على المعلول فقوله واللازم منه كون الشي عين
الكثير من احاد علله مسلم وقوله ولا محذور فيه ع لاستلزامه تقدم الشي على نفسه ثم ان لبعض الفضلا
هاهنا ايرادا من وجوه منها ان هاهنا قسما اخر من العلة وهو ان يكون مدخليته بحسب نفسه لا باعتبار وجوده
وعدمه كالعلة القابلية اعني الماهية من حيث هي هي وفيه بحث قد سبق الاشارة اليه وهو ان في ذلك مبني على
ان يكون اثر الفاعل حصول الوجود في الماهية فان هذا موقوف على الماهية لكن اثر الفاعل ليس تحصيل الوجود
فيها بل اثره نفس الماهية كما عرفت فيكون الماهية معلولا لا علة ومنها ان تعريف المادة بما يكون معه الشي بالقوة منتقض
بالمادة التي لا تنفك عن الصورة المعينة كمواد الافلاك فانها ما يحصل الشي معه بالفعل وبالجز الغير الاخير من الصورة
اذا كانت متركبة من الاجزاء المترتبة وبالفاعل الذي يكون جزا من المركب المعلول كالواجب اذا كان جزا من المركب كما اذا اخذ
مجموع مركب من الواجب والعالم فانه موجود ممكن لوجود جميع اجزائه واحتياجه اليها وان فاعل جزء الذي هو
الواجب يصدق عليه انه جزء الذي يكون معه الشي بالقوة وفيه بحث اذ لا نم انتقاضه بشي منها فان مادة
الشي بالوجه الذي هو مادة له لا يكون معه ذلك الشي بالفعل بل يكون معه الشي بالقوة فاذا حصل الشي بالفعل
لم يبق المادة بالوجه الذي كان به مادة وصار عين الصورة التي هي حقيقة ذلك كالنطفة فانها مادة الحيوان
وهي ما دام نطفة يكون الحيوان معها بالقوة لا بالفعل واذا حصل الحيوان بالفعل لم يبق ما كان
نطفة بل انقلبت الى الحيوان فحاصل التعريف ان المادة لا يكون معه الشي بالقوة لا بالفعل فلا
ينتقض بالفاعل المذكور ولا بالجز الغير الاخير من الصورة على تقدير ان يكون للصورة جز كذلك لان
الشي مع كل منهما بالفعل واما مادة الفلك لانها بالوجه الذي هي مادة به غير متحققة مع الفلك كما هو
شان ساير المواد مع المركبات ولا نسلم ان مادة الفلك معه بالفعل ولو تحقق بالوجه الذي يكون مادة
يكون الفلك ح معه بالقوة لا بالفعل لكن لم يتحقق ذلك الوجه عندهم ولا ينافي عدم تحققها بهذا
الوجه لكونه مادة الفلك اذ يكفي في ذلك كونها بحيث لو تحققت بالوجه المذكور لكان الفلك معها بالقوة فان
قلنا اذا لزم ان لا يكون الشي مع مادته بالقوة لا بالفعل لزم ان لا يكون الخشب مادة للسرير مثلا لانه مع السرير
بالفعل قلت الخشب الذي يتحد معه السرير وهو حاصل مع ذلك الخشب بالقوة لا بالفعل مادة واما

واما الخشب المخصوص الحاصل بالفعل هناك فهو نفس السرير لا مادته ومنها ان حصر الفاعل على ما ظن من اقسام
الخارج ليس كما ينبغي لان مثل الفاعل في المثال المضروب ليس خارجا عن المعلول وفيه بحث اذ المعلول المذكور
لا يحتاج الى الفاعل وانما المحتاج الى بعضه الذي هو العالم والبعض الاخر منه وهو الواجب تعالى هو الفاعل
الحقيقي لبعض ذلك المعلول وهو خارج عن ذلك البعض فيكون الفاعل خارجا عما هو فاعل بالحقيقة ومنها ان العلة
الناقصة ليست منحصرة في الجزء والخارج اذ ربما يكون نفس الشي كالعلة القابلية للوجود اعني الماهية فانها من العلل
الناقصة مع انها ليست جزا من المعلول ولا خارجا عنه وفيه بحث اذ لا نم ان نفس الشي علة قابلية لوجوده وانما يكون
كذلك ان لو كان للوجود عروض للاشيا في نفس الامر وليس فليس ومنها ان العلة الغائية ربما يكون نفس الشي كما قيل ان غاية
العلوم الغير الالية نفسها فيخرج مثل هذه العلة عن اقسام العلة الناقصة التي حصروها فيها من الجزء والخارج وايضا جعل
مطلق العلة الغائية من اقسام الخارج ليس كما ينبغي لخروج مثل هذه الغاية عن المقسم ويمكن ان يدفع بان المراد بكون الغاية نفس
الشي ان يكون وجودها الذهني علة لوجودها الخارجي كما نص عليه الفاضل في بعض تصانيفه ولا شك ان الوجود الذهني
للشي خارج عنه وفيه بحث اذ قد عرفت مما نقلنا من الشفا ان الغاية علة لحقيقتها وماهيتها كما نص عليه المعلم الاول
والغاية علة المهية لا ان وجودها الذهني علة غاية الامر ان وجوده الذهني شرط لصيرورة حقيقتها وماهيتها علة لاتصاف
ذات الفاعل بصفة الفاعلية فماهيتها الذهنية علة لاتصاف الفاعل بصفة الفاعلية وانما قيد بالفاعلية علية ماهيتها
لكارجية فيكون ماهيتها الذهنية علة بعيدة لماهيتها الخارجية ولا محذور فيه اذ ماهيتها الذهنية والخارجية متحدتان بالحقيقة متغايرتان بحسب
الوجود فلا يلزم ان يكون الشي علة لنفسه ولا ان يكون العلة في هذه الصورة غير خارجة عن المعلول **قوله** بل هو حال الواقع قبل يمكن
ان يقال الوصول الى المقصد لا يتم بوجود عند انقضا الحركة فلا يجوز ان يتم علة التامة في آن انقضا بها فان كان الجز الذي
يتم علة التامة نفس الانقضا فقد حصل المط وان كان امرا اخر وجوديا حادثا ثم ينقل الكلام اليه حتى الجز الذي به
يتم علته التامة ليس الانقضا امرا اخر وجوديا فيلزم اما الا انتهاء الى الانقضا او ترتب حوادث موجودة معا لا
المفروض ان ما هو جز العلة موجود فلو تعاقبت لم يكن العلة التامة بجميع اجزائها موجودة حال وجود المعلول ثم
قيل لا يخفى ان القسم الاخير لا ينحصر في المعد كما يشعر به قوله كالمعدوان انحصار القسم الثاني في المانع لجواز ان
يتوقف المعلول على عدم السابق ووجود الطاري كانصرام الغد المتوقف على شهر آخر او لا وشهر آخر
المعد ذلك من الاشكال وفيه بحث اذ لا نم ان قوله كالمعد مشعر بالانحصار في المعد لاحتمال عدم الانحصار عدم ع
فيه شاهده كاف التشبيه للام الا ان يحمل قوله كالمعد مشعرا مثلا بعدم الانحصار لا للانحصار **قوله** لكن كلا

ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول وانما يحتاج اليه لو لم يمكن وجود المعلول بدونه وليس كذلك لما وجود المعلول بدون
المعين للادوا ونظايرهما فلان الفاعل الناقص يحتاج اليه لا الفاعل الكامل قال الشيخ في الهيات الشفاء والفاعل
الناقص يحتاج الى حركة وآلات حتى يصدر ما في نفسه محصلا في المادة دون الكامل فان الصورة
التي في ذاته يتبعها وجود الصورة في مادتها ومن الممكن ان يصدر المعلول من الفاعل الكامل فيمكن
وجوده بدون تلك الامور واما وجوده بدون المعد والوقت وزوال المانع وامثالها فلان المادة
اذا لم يكن تام الاستعداد يحتاج الى امثال ذلك ليتم استعدادها ولا يحتاج المعلول اليها الا ان
حصوله في مادة تامة الاستعداد غير محتاج اليها مما ذكرو الحاصل ان الامور المذكورة مما يحتاج
اليه الفاعل او القابل دون المعلول ولعل مراد القوم من رجوعها الى الفاعل والقابل هذا الذي نبه عليه
الشارح فان قلت على ما ذكرت يلزم ان لا يكون الغاية ايضا مما يحتاج اليه المعلول لجواز صدوره من الفاعل
الموجب وح يكون بدون الغاية كما صرح به الشارح قلنا الغاية لا يعدم من العلل لا يخص بفعل المختار
نعم سائر الافعال وقد اثبت الشيخ في الهيات الشفاء ومن ثمه قال المصنف اثبتوا للطبيعيات غايات وكنا للاتفاقيات على
انه يمكن دفع بعض النقوض المذكورة بجواب اخر وهو ان يقال بعد تسليم ان المدعي على الاكل هو الجوع لا تحصيل
الشبع ان الجوع غاية من حيث الاعدام لا من حيث التحصيل ولا يمكن ان يكون تحصيل معدوم باعثا
على بعض الافعال كذلك يمكن ان يكون اعدام حاصل باعثا على بعضها **قوله** لكن شيئا قبل القايل ان يقول انما
يلزم ذلك لو كان احتياج المعلول الى الغاية لمجرد تتميم العلة الفاعلية وليس كذلك فان للغاية حيثيتين احدهما كونها متممة
لفاعلية الفاعل وهي بهذا الاعتبار علة بعيدة للمعلول والثانية كونها لاجله المعلول وهي بهذا الاعتبار علة
قريبة وعدها قسما رابعا باعتبار الحيثية الاخيرة وفيه نظر لانا لا نعقل من كون المعلول لاجل الغاية الا ان
الفاعل انما اقدم على الفعل لاجله سوا كان ذلك من الامور الخارجة المترتبة على الفعل او امرا اخر اعلى
من الكون والترتب على ما صرح به الشيخ وغيره من ان ذات الواجب تعالى غاية المعلولات فان الذي كان
للعلة الغائية ما هي علة غائية ان يكون لساير العلل ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون ان
ان يكون معلولا لساير العلل فقد صرح الشيخ في طبيعيات الشفا بان الفاعل والغاية ليسا من العلل القريبة بالقياس
المركب حيث قال ثم الفاعل والغاية كانهما سببان غير قريبين من المركب المعلول لان الفاعل اما ان يكون سببا
للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا من المعلول او يكون معطيا للصورة فيكون

سببا لايجاد الصورة والغاية سبب للفاعل لانه فاعل وسبب للصورة والمادة بتوسط تحريك للفاعل فالمبادي
القريبة من الشيء هي القوى والصور انتهى ومن عادة الشيخ ان يصور مختاراته لمنطقة كان الشبه وما اشبهها كما يشهد
به التتبع وقد صرح بذلك العلامة في شرح كليات القانون ولا يخفى ان ما ذكره في ان علل مخصوص المركب واما ما ذكره
في العلة هاهنا ثم لا يخفى ان هذا الكلام ساقط عن اصله لان المص سيقسم العلل الى القريبة والبعيدة قال بعض الفضلا
كل ما ذكره من الرد والدفع والاعتراض فاسد اما الاول فلان من جملة الاقسام المذكورة من تتمة الفاعل الحصر الاقسام
فيما ذكر فقط بل المعتبر فيها ما هو من تتمة من الاقسام المذكورة وبقوله انما لم يذكرها لكونها من تتمته وفي عداد ما ذكر في
قوة ذكرها فاستغنى به عنها فلم يفردها بالذكر وكذا الغاية تعريفها فكانه قيل الخارج ان كان منه الشيء او ما به
مما يتوقف عليه التاثير ولا يكون لحصول الشيء فالفاعل او توابعه ومن جعلها من تتمة المادة لا لحصر الاقسام والمقسم
ذكر فقط بل المعتبر في المقسم ما هو في حكم الجزء ونقول انما لم يذكره لانه في قوة الجزء ذكر في قوته ذكره فاستغنى بذكره
عنه فكانه قيل الجزء وما في حكمه وكذا المعتبر في الاقسام الشرايط وارتفاع الموانع فنقول انما لم يذكرها لكونها
في عداد المادة وذكرها في قوة ذكرها فاستغنى بذكرها عنها فاستغنى بذكرها عنها فكانه قيل المادة او توابعها
وكذا الحال في تعريف المادة بالجزء الذي يكون الشيء به بالقوة فان ذكره في قوة ذكر المعرف توابعها وكانه
قيل الجزء او ما هو في حكمه ان الشيء بالقوة او كان ما هو في حكمه فهو المادة او توابعها لانه جعل الاقسام المذكورة
من توابع المادة وفي عدادها بناء على ما قرر لا يدفع الاعتراض لعدم انحصار الخارج في الفاعل والغاية
او يصدق عليها الخارج ولا يصدق عليها اقسام المذكورة واشباهها في الاقسام بناء على انها من توابع المادة
انما يفيد اذا لو اعترض بعدم انحصار العلل القصية الاربع لانا نقول من جعلها من تتمة المادة لا يريد بالخارج
ما لا يكون جزء حقيقة بل يريد به ما لا يكون جزء ولا في عداده وهذا لا يصدق على توابع المادة واما الثاني
فلان المذكورات لو كانت خارجة عن المقسم لم يكن جعلها من تتمة الفاعل والفاعل ظاهر ان معنى جعلها
من تتمته اعتبارها في الاقسام من غير افرادها بالذكر اكتفاء بذكر متبوعها الذي هو في قوة ذكرها كما
يشعر به قوله فيما سيجي لكنها لم يفردها بالذكر بناء على انها من توابعهما وتتمتهما وما ذكره يقتضي ان
لا يدخل في الاقسام والمقسم فاين احدهما عن الاخر واما الثالث فلان الغاية وان كانت موثرة في موثرية
الفاعل وكانت من تتمته من هذه الحيثية كالشرايط الا انها لما كانت متميزة عن الفاعل لكونها معلولة
للمعلول في وجودها الخارجي لم يستحسن ان يجعل من توابع العلل المحضة بخلاف الشرايط وارتفاع الموانع

نع

فانها علل محضة تابعة للفاعل الذي هو علة محضة وفيه بحث اما اولا فلان المص قد حصر العلة
في الاربع المذكورة والمعترض اورد عليه انها ليست منحصرة فيها اذ هناك علل ليست من الاربع والمجيب اراد بقوله
بعض تلك الامور من تتمة الفاعل وبعضها من تتمة القابل تصحيح الحصر المذكور ودفع الاعتراض عنه فلو كان
مراده ان العلل ليست منحصرة فيما ذكره من الاربعة بل مدخل فيها ما هو من تتمتها كما حمله هذا الفاضل لم يكن ذلك
جوابا عن الاعتراض المذكور بل كان اعترافا منه ببطلان الحصر كما ذكره المعترض فيكون تابعا للاعتراض
للاعتراض المذكور لا جوابا عنه واما ثانيا فلان ما قرره في الكلام تكلف بعيد عن مستفاد منه لعدم ان يدل عليه
هناك كما لا يخفى واما ثالثا فلان الالات المذكورات لو كانت خارجة عن المقسم لم يكن جعلها من تتمة الفاعل او القابل
فان المقسم ما يتوقف عليه المعلول وهو ليس شيئا كما جيء في الحواشي ان المراد بجعلها من تتمة الفاعل او القابل ان
الفاعل المخصوص او القابل المخصوص يتوقف عليه لكن في جزئها واما رابعا فلانه لما سلم ان الغاية من تتمة الفاعل فلا يستقيم
اخراجها عن باب ما هو من تتمة وجعلها مقابلة للفاعل لامر خطابي ضعيف ذكره قوله او كلاهما وهو المعد قيل الحصر كام قوله
ولا حاجة ثم قبل التحصيص بحكم بل اللفظ العموم ثم احاله الى ذلك هذا الفرض عنه في اقسام الجزء لا الجنس والفصل لم
عن مرة انها ليسا بجزئين حقيقة وفيه بحث لان القوم قد قسموا اجزاء الماهية الى الجنس والفصل فلو لم يكونا جزئين كما حسبه هذا القائل
لم يصح التقسيم نعم انهما من حيث هما جنس وفصل ليسا جزئين ولا ينافي ذلك ان يكونا جزئين من حيثية اخرى فيستقيم حمل الجزء
عليهما كما ان التام من حيث انه تام ليس بمستقيط ولا ينافي في كونه مستقيطا من حيثية اخرى ويستقيم حمل المستقيط عليه
فالفاعل اسم والناقص ومن تمة تعالى له ماهية وتعالى المادة ايضا ماهية لكن بمعنى اخر وقد اشار الشيخ الى المعنيين الاخيرين
الثالث بقوله فنقول ان كون الشيء من شيء لا بمعنى بعد الشيء لا بمعنى ان الثاني اما ان تكون داخلا في جوهره قد تعالى وجهين قوله
فلنفرض وجوده معه في زمان قال بعض الفضلاء لا يبعد ان لا يجوز ان يكون بعض الزمان جزء من اجزاء العلة التامة فلا يمكن وجود
المعلول معه في زمان اخر حتى يلزم ترجيح احد المتساويين لانا نقول تكفينا والمدعى ثبوت الوجوب مع العلة التامة التي لا يكون الزمان جزء منها
اذا البديهة لا تفرق بين بعض المعلولات بالنسبة الى علله التامة اصلا لا يقال ما ذكره من الدليل انما يدل على ان المعلول يجب الوجود
من العلل التي يمكن بقاؤها اذ فرض وجود المعلول تارة وعدمه تارة اخرى حال كون العلة متحققة انما يتصور في علة
كذلك واما العلل الغير القارة للمعلول الغير القار فلا فايضا هذا الدليل لا يجري في نفس الزمان الذي هو مكانه وجود
وجوده مع علته وعدمه في زمان اخر لا يتصور لانا نقول اذا ثبت توقف وجود معلول ما على وجوبه من علته ما توقف وجود
كل معلول على وجوبه من كل علة اذ لا فرق بالبديهة بين علة وعلة وبين معلول ومعلول وهذا المعنى لا ينافي جواز العدم بالنظر

صورة

في زمان

د

الى العلة لا يستلزم جوازه بالنظر الى الغير فلا يجوز ان يكون العدم ممتنعا بالغير وان كان ممكنا بالنظر الى العلة فيستلزم
وقوع المحال الذي ذكره اولا استحالة فيه لان الممكن اذا كان ممتنعا بالغير وان كان ممكنا بالنظر الى العلة يجوز
ان يستلزم المحال لانا نقول ان امتناع العدم يستلزم وجوب الوجود ومنشاؤه لا يكون علة لا يكون سببا لوجوب الوجود فلا يكون
الغير سببا للامتناع ويمكن ان يستدل ان يقال اذا فرض العدم فاما ان يقع بلا سبب وهو ضروري البطلان
او بسبب وسبب العدم عدم سبب الوجود فلا يجتمع مع سبب الوجود واذ لو جاز كون الوجود سببا للعدم فيقول الاعيان
يكون بعدها السرو او في سبب بين زوال الاولوية الطرف الاخر مع تحقق سبب الذي هو علة الطرف الاخر فالكلام الاول بعينه فلا
يلزم ترجيح احد المتساويين وبطلان مقتضى الذات عنه وفيه بحث اذ لا يلزم من كون بعض المعلولات صادرة عن البسايط دون
بعض وبعضها صادرة بشروط ومعدات وبعضها بغيرها الا ان ذلك من الفرق بين المعلولات فلم لا يجوز ان يصدر بعضها
على سبيل الوجوب دون بعض فلا بد لنفي ذلك من دليل ويمكن ان يقال لو لم يكن المعلول واجب الصدور عن علته التامة لكان
ممكن الصدور عنه فيكون لصدوره مرجح اذ وقوع الممكن بلا مرجح ممتنع لما سبق تحقيقه في مقصد الامور العامة
فافرضناه علة تامة لا يكون علة تامة هذا خلف قوله المتبادر من هذا الكلام فيه بحث لان ذلك انما يكون متبادرا
منها لو كان قوله ولا يمكن مقارنة العدم عطفا على قوله يجب وجود المعلول ومقيدا بما قيده اعني قوله عند
وجوده بجميع جهات التاثير حتى يصير المعنى عند وجوده بجميع جهات التاثير لا يمكن مقارنة العدم اما اذا
كان عطفا على مجموع المقيد والقيد كما هو الظاهر فلا تبادر فيه ذلك اصلا وانما كان الظاهر كونه عطفا على المجموع لان
المص هاهنا في صدد بيان احكام ما عرفه وهو الفاعل والاحكام المذكورة في متن الكتاب غاية الامر
ان الحكم الاول منها مقيد بحال وجوده بجميع جهات التاثير وكذلك يكون الحكم الثالث والرابع اعني ولا يجوز بقاء
المعلول ومع وحدته يتحد المعلول مقيدا بهذا القيد على ما قرره الشارح لم يكن الحكم الثاني اعني ولا يمكن
مقارنة العدم اي لا يمكن مقارنة الفاعل لعدم المعلول مقيدا به فقوله وعند وجوده بجميع جهات التاثير يتعلق
بقوله يجب وجود المعلول فقط لا بالجمل المعطوفة عليه اذ لا يلزم من عطف جملة على اخرى ان يكون القيود المعتبرة في الاولى
معتبرة في الثانية فان عطف جملة على اخرى يفيد تشريك الثانية للاولى في المحمول لا في تعلق القيود بها قوله لا نقول وجود
مع وجود فاعله يمكن قبل اي الامكان العام المقيد بطرف الوجود فان وجود المعلول حال وجود الفاعل
بجميع جهات التاثير واجب كما سبق لا يقال من يقول بوجوب تقدم العلة زمانا لا يسلم امكان وجود المعلول وقت وجود
العلة بل يقول بامتناعه كامتناع وجود المعلول في مرتبة العلة لانا نقول اذا امتنع وجوده وقت وجودها وقد وجد

واجب الصدور عن علته التامة ان يكون كل
معلول كذلك ودعوى البداهة في ذلك غير
مسموع الا يرى ان بعض المعلولات م

ويشن

بعدها بزمان كان وجوده متوقفا على امر اخر فلم يكن المفروض تمام العلة كاملا قوله اما المادة والصورة فانتفا
الكل بانتفاء جزئه فيه بحث اذ قد تتخلل بعض الاجزاء المادية من الحيوان والنبات بالتحلل ونحوهما فيكون بعينها مادام
الصورة باقية ومن ثم عرف الشيخ صورة الشيء بحقيقته التي بها هو ما هو قوله لان الامكان متحقق في جميع
الازمنة قال بعض الفضلاء لو دل هذا الدليل على عدم بقاء وجود المعلول بعد عدم العلة لدل على عدم بقاء
عدم المعلول بعد انتفاء علته وليس كذلك اذ ربما ينعدم شيء مركب بعدم جزء مخصوص ثم يوجد ذلك الجزء بعد
مدة بجزء اخر ويبقى عدم المعلول بحاله وكذا بعدم الحركة اللاحقة سابقا بعدم الحركة السابقة سابقا ثم توجد
الحركة السابقة مع بقاء عدم الحركة اللاحقة بحاله وليس ذلك العدم علة معدة لهذا العدم لاجتماعهما
والمعد لا يجوز ان يجتمع مع المعد وايضا يلزم ان لا يبقى حركة الحجر بتحريك زيد مثلا بعد انعدام علة معدة
لهذا العدم الا القوة المستفادة من زيد وليس كذلك فانا نشاهد بقاء الحركة المستندة الى القوة المستفادة
من بعد انعدام تلك القوة بسبب حدوث قوة مستفادة من محرك اخر والصواب ان يحمل قول من قال ان عدم العلة
يوجب عدم المعلول على ان عدم العلة يدل على عدم المعلول وان المعلول لا يبقى بعد انعدام علة الوجود والبقاء
لا ان عدم علة اصل الوجود يدل على عدم المعلول وان المعلول لا يبقى بعد انعدام علة اصل الوجود وفيه بحث اذ
سلمنا ان هذا الدليل يدل على عدم بقاء عدم المعلول بعد انتفاء علته ويمنع قوله ليس كذلك قوله ربما ينعدم
شيء مركب بعدم جزء مخصوص ثم يوجد ذلك الجزء بعد مدة بجزء اخر ويبقى عدم المعلول بحاله قلنا ذلك انما يرد
نقضا لو كان عدم كل جزء مخصوص موقوفا عليه لعدم المركب وعلة له وليس كذلك اذ قد يتحقق عدم المركب
بدون انعدامه بل علة عدم المركب عدم احد الاجزاء لا بعينه موقوف عليه لعدم المركب بعدم جزء مخصوص
احص من علة لعدم المركب مستلزم له لا انه علة بالخصوص واذا كان كذلك فما دام احد الاجزاء معدوما
يكون علة عدم المركب باقيا ولا يلزم من وجود جزء معدوم انتفاء علة عدم المركب لاحتمال ان يكون علة عدمه
وانتفى بانتفاء جزء اخر وكذا عدم الحركة السابقة ليس بخصوصه علة لعدم اللاحقة بل هو شرط ما
احص من علته وعلته لا وقوع شيء من علل وجودها فلا يلزم من انتفاء عدم الحركة السابقة بواسطة
وجودها انتفاء عدم الحركة اللاحقة حتى يلزم وجود اللاحقة وكذا علة تحريك الحجر في الصورة
المفروضة ليس قوة زيد بخصوصه بل قوة احد المحركين فانتفاؤها انما يكون بانتفاء كل واحد منهم
لا بانتفاء قوة زيد وحده قوله وعادة المص تدل على عدم الوجوب عند تسليم فانه قال وان جاز في المعد

ص

قوة م

اي جاز بقا المعلول بعد المعد وجاز عدم بقايه بعده ويصدق ذلك بان ينعدم في بعض اوقات زوال المعد ولا يلزم من هذه العبارة عدم وجوب انعدام المعد حال وجود المعلول قوله بل انما يستفيد هذا الجواز من بقا المعلول بعد المعد اقول فيه بحث لانا ان اريد به انه يجوز تاخر بقا المعلول من المعد كما يجوز عدم تاخره عنه فيستفاد منه جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لانه اذا جاز عدم التاخر فذلك اما بالتقدم او المقارنة والاول معلوم البطلان فتعين الثاني ولا يخفى انه لا يستفاد هذا المعنى من قولنا يجب بقا المعلول بعد المعد اذ معناه على ما سبق تاخر بقا المعلول عن المعد وذلك لا يستلزم جواز اللاتاخر المستلزم لجواز المقارنة وان اريد به ان بعد انعدام المعد يجوز بقاء المعلول ولا بقاؤه فلا يستفاد هذا المعنى منه والا من قولنا يجب بقا المعلول بعد انعدام المعد على هذا المنوال لان جواز بقا المعلول ولا بقاؤه بعد المعد ووجوب بقا المعلول بعده لا يستلزم جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لاحتمال ان يبقي المعلول بعد المعد جوازا او وجوبا مع وجوب انعدام المعد حال وجوده وظان صاحب القيل انما يستفاد جواز انعدام المعد حال وجود المعلول من جواز بقا المعلول بعد المعد لحمله على المعنى الاول ولا يستفاد ذلك من وجوبه كما انه فاذكره مع انه ذهول عن مقصوده لا يصح في نفسه وفيه بحث اذ قوله لا يستفاد هذا المعنى من قولنا يجب بقا المعلول بعد المعد مم اذ لو لم يكن المعلول موجودا مع المعد ولو جد بعده فقد يجب وجوده بعد المعد فان البقا يستدعي وجودا متقدما على حال البقا والمقدم على حال البقا هيهنا زمان وجود المعد وبهذا الطريق يستفاد جواز اجتماع المعلول مع المعد من جواز بقا المعلول بعده لا بالوجه الذي ذكره اذ المتبادر من قوله الشارح وان جاز بقاؤه في المعد بعد قوله ولا يجوز بقا المعلول بعده انه جاز بقا المعلول وعدم بقايه بعده وحمله على الوجه الاول بعيد جدا قوله ثم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد قبل فيه بحث اما اولا فلان وجوب وجود المعلول بعد المعد لا يستلزم وجود بقايه بعده كما مر والمصنف لم يقل وان جاز في المعد وجود المعلول بعده حتى يرد عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال وان جاز بقا المعلول بعد المعد وذلك لا ينافي وجوب وجوده بعده واما ثانيا فبعد التسليم عن هذا وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد المعد مطلقا والمصنف لم يقيد المعد بالقريب فلو قال وان وجب لم يصح لا يقال فيه دفع الاخيرات معنى قوله وان جاز في المعد وان جاز بقايه

المعلول بعد المعد فاذا اخذ المعد مطلقا يكون انتفاؤه بانتفا جميع افراده فيصير حاصل المعنى انه يجوز وجود المعلول بعد انتفا جميع المعدات والحال انه يجب وجوده ح لانا نقول لا يمكن حمله على هذا المعنى لا يمكن حمله على معنى لا غبار فيه وهو انه يجوز في المعد في الجملة وجود المعلول بعد انتفائه فلا يتوجه الايراد لا يقال المتبادر هو الاول لانه م وفيه بحث اذ لا نم انه يجب وجود المعلول بعد انتفا جميع المعدات فان البعيد هو ما يتوقف المعلول على وجوده وعلى عدمه الطاري عليه ومن الجائز ان يتوقف المعلول بعد انتفا جميع المعدات على شرط او عدم لا بد لنفي ذلك من دليل ونعلم من هذا انه لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لم يصح لاحتمال ان يتوقف المعلول ح على امر غير حاصل فلم يلزم وجوده قوله وزعم بعضهم قيل المعد البعيد بالنسبة الى القريب كالقريب بالنسبة الى المعلول ضرورة كون المعد البعيد معدا للمعد القريب فالقول بوجوب انعدام المعد البعيد لتحصيل القريب وجواز اجتماع المعد القريب مع المعلول تحكم بحث وفيه بحث اذ كون المعد البعيد معدا للمعد القريب غير بين ولا مبين ولا يستدعي مفهوم المعد ان يكون كذلك غاية الامر ان الحركات من هذا القبيل ولا يلزم منه ان يكون كل المعدات كذلك لان المعد يستلزم لاستعداد وجود المعلول على المقدمة غير بينة لان المعد علة ناقصة للاستعداد والعلة الناقصة لا يجب ان يكون مستلزما للمعلول فلا بد من بيان استلزامه للاستعداد حتى يتم ما ذكره قوله واعترض بان هذا الدليل الخ اقول مجيبا عن هذا اذا كان هناك امران مستقلان يجوز وقوع المعلول بكل منهما على سبيل البدل لم يكن شي منهما بخصوصه علة له لان العلة هي ما يتوقف عليه المعلول والتوقف للمعلول في الصورة المفروضة على خصوصية شي منهما لامكان وقوعه بدون كل واحد منهما بل العلة فيها انما هي احدهما اذ المعلول لا يمكن ان يقع بدونه واذا لم يبق احدهما لم يبق المعلول البتة فلا نقض بهذه الصورة حين اصلا واذا كان هناك امور يجوز وقوع المعلول بكل واحد منها على سبيل البدل كانت العلة حين واذا لم يبق احد لم يبق المعلول فلا نقض بهذه الصورة ايض فلا يرتكب اطلاق لفظ العلة على كل واحد من الامرين والامور المذكورة لجواز التوسع فيه ولاحتمال عدم التدبر بان تعريف العلة يقتضي الا يمكن المعلول بدونها وتوهم انه اكتفي في تعريفها بما يحتاج الشي سوا امكن وقوعه بامر اخر ولم يمكن كما وقع ذلك لصاحب خمس القسمة وحصل المعيز والمعد واخواتها المذكورة في صدر المبحث من اقسام العلة بتوهم دخولها في تعريف العلة قوله اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم الخ فان بعض

الفضلا مجيبا عن هذا المراد باصل الوجود الوجود الحاصل في الزمان الاول والعلة المستقلة اذا اطلقت يراد بها في عرفهم العلة المفيدة لاصل الوجود لا المفيدة لبقا الوجود كما يدل عليه تتبع موارد استعمالاتهم وعدم افادة العلة لاصل الوجود بالمعنى المراد ينافي استقلالها بالمعنى المتعارف وان حمل ههنا على مطلق العلة اعم من العلل المحدثة والمبقية وحصل العلة الاولى مفيدة لاصل الوجود والثانية لبقا الوجود فلا ورود لما ذكره المحشي في رد قيل العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمان اخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وح يكون العلة الثانية علة مستقلة اذ لا معنى للعلة المستقلة الا ما يفيد نفس الوجود فلنا ان اريد بافادة الوجود افادته نفس الوجود فقط من غير ان يكون معه الصفة البقا فانه ظ ان الممكن كما يحتاج في اصل الوجود الى العلة يحتاج في بقايه اليها ايض ولا علة ههنا غير العلة الثانية فلو لم تكن هي علة البقا لزم ان يبقي المعلول بلا علة البقا على ان نفس الوجود مما افاده العلة الاولى فلو كانت العلة الثانية مفيدة له لزم تحصيل الحاصل اذ نفس الوجود من غير ان يعتبر معه زيادة اصلا مفهوم واحد لا تعدد فيه اصلا فلو حصل بعدما حصل بعلة اخرى يكون تحصيلا للحاصل وان اريد بها افادته نفس الوجود التي لا تعدد فيها اصلا دون اعتبار الزيادة معها بعد افادتها الاولى تحصيل الحاصل والحاصل ان التعدد في الحال انما يتصور في وجود شخصي باعتبار مقارنته الازمنة بان يكون واحد علة لوجوده في الزمان الاول والاخر علة للوجود في الزمان الثاني اذ ح يتصل التعدد في المعلول ايض واما اذا لم يعتبر مقارنته لها فلا يتصور تعدد التاثير فيه سوا كان التوارد على سبيل الاجتماع او لا يظهر ذلك بال من له الصادق وفيه بحث اما اولا فلان العلة المستقلة ما يستقل بالايجاد ولا يكون للامر الاخر مدخل في ذلك ولا يعتبر فيها ان يكون تاثيره في الزمان فضلا ان يكون معتبرا فيها ان يكون التاثير في الزمان الاول لو كان كذلك لم يكن للعاد على النقد بوقوعه عن علة مستقلة دليل ودلالة موارد استعمالها على ذلك مم واما ثانيا فلانا نختار ان المراد بافادة الوجود افادة نفس الوجود فقط ولا يلزم من احتياج صفة البقا الى علة ان يكون الثاني علة لها لجواز

ان يكون الثاني علة لنفس الوجود فقط ويكون صفة البقا بواسطة سبق زمان وجود المعلول على زمان هذا الوجود كما ان الثاني علة المستقلة في الزمان الاول يكون علة لنفس الوجود فقط والاتصاف بالمبتدئية بواسطة سبق زمان هذا الوجود بزمان وجود المعلول واما ثانيا فلان وجود المعلول معنى واحد كلي والمعنى الواحد الكلي يجوز تحصيله مرارا ولا يلزم من ذلك تحصيل الحاصل لجواز تعدده وامثاله في كل انشاء من شاء حصوله بامر اخر سلمنا ان وجود المعلول معنى واحد شخصي لكن لا نم ان افادة الوجود لو كان مقارنا لافادة البقا لزم تحصيل الحاصل وذلك ان المعلول ما دام موجودا يحتاج الى علة مستجمعة لجميع جهات التاثير والتوثير فان كانت العلة المذكورة واحدة كان تاثيرها فيه مستمرا في جميع اوقات وجود المعلول وان كانت متعددة يجوز ان يوثر كل منها فيه في شطر اخر من زمان وجوده وح لا يلزم اجتماع المؤثرين في زمان واحد حتى يلزم تحصيل الحاصل لتاثير كل منهما فيه بحصة اخر من اجزا زمان وجوده حتى يلزم تحصيل الحاصل قوله اذ الظاهر ان يثبت جواز بقا المعلول بعد انتفا علته باي وجه كان قيل الظاهر ان غرض المص في هذا المقام عدم جواز بقا المعلول بعد انتفا علته الموجدة والمبقية معا كما هو مذهب الشيخين بان احتياج الممكن الى العلة لحدوثه فانه وجد بايجاد العلة لم يبق الاحتياج الى العلة اصلا الا يرى ان الدليل المذكور ههنا انما يدل على ذكره ولا شك ان بقا المعلول بعد زوال العلة المعينة بعلة اخرى مستقلة او مبقية لا ينافي هذا الغرض انما كلام السيد قدس سره ههنا في تحقيق توارد العلل المستقلة والمبقية الاستقلالية وان لم يعلم الشارح وفيه بحث اذ ظهور ذلك غير مسلم والمراد لا دلالة لكلام المص على ان غرضه هذا بل غرضه ما هو المتبادر من كلامه ولا يرد عليه الايراد المذكور لما حققه ما انفا من جواب الاعتراض قوله لكنه لو قيل بدل قوله ان انعدم الخ قيل ان لم يثبت جواز بقا المعلول بعد العلة فاذا انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية صدق بقا المعلول بعد العلة بعد العلة فلم يثبت المدعي وفيه بحث اذ البقا استمرار الوجود فاذا اعدم المعلول ثم وجد لم يستمر وجوده فلم يصدق عليه انه باق بل عليه ما صدق ح انه وجد مرة اخرى قد سبق له لا استحالة فيه بحث اذ غاية ما علم مما سبق انه لا يجوز ان يكون هناك امران مستقلان يحتاج في حصول احدهما حصول المعلول من غير حاجة الى ضميمة ينضم اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون خصوصية كل منهما علة حتى يلزم ان يكون العلة متعددة لما سبق انفا فان قلت اذا لم يكن خصوصية كل منهما علة فاذا وجد المعلول بواحد معين منهما يلزم وجود المعلول بدون العلة قلت قد عرفت ان العلة في هذه الصورة هي احد الامرين وهو متحقق هناك لعل هذا الوهم من حيث

رد قيل فضي الكلام لما ذكر وقد انتهى نظره الى جوازه في العلل اذا كانت الثانية مبقية ولا منازعة في المستقلة ح

من حيث انه احدهما لا من حيث خصوصيته كما ان علة الانسان للمشي من حيث انه حيوان لا من حيث خصوصية الانسان واما ان يتوقف على احدهما بخصوصه فيمتنع قول المستدل انما ابطل هذا الشق بما ذكر من استلزامه اعادة المعدوم او كون ما فرض علة مستقلة غير مستقلة وظاهر هذا المحذور اللازم في هذه الصورة فلا يتم النقض الا بضم دليل ٤ نفسه ايضا اذ لقائل ان يمنع ان توقفه على احدهما بخصوصها يستلزم امتناع وجوده بدونه اذ لو اعتبر ٤ التوقف ان لا يمكن وجود الموقوف الا بالموقوف عليه لكن قولهم لا يجوز وجود المعلول بعد علته بعلة اخرى من المسائل كان بعد ذلك محكوم ان ما لا يمكن وجود المعلول بدونه لا يمكن وجود المعلول بدونه بل المعنى للتوقف الا الامر المقتضي للتاخر الذي هو مع لولا ان التفصيل اعني التبعيد واستلزم تعدد شي واحد بشيئين معينين على سبيل التعاقب او التبادل غير بين احتاج الى بيان وقرر بعض نظر المستدل لما يطلانه الامر كما ذكر من الدليل واما الثاني فلم يقم بعد عليه دليل فانه رفع عنه هذا الايراد نعم بقي بعض الملل فسابق ذلك وفيه بحث اذ قد استدل على امتناع بقاء المعلول بعد انعدام الشرط بشرط اخر بانه لو توقف اثر على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شي منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف على احدهما بعينه زال المعلول بزواله لا كما في تعدده ويكون ان اثر المشروط بالشرط الاخر اثرا اخر وقد اجري ما ناقض هذا الدليل في امتناع بقاء المعلول بعد انعدام علته بعلة اخرى بان يقال لو توقف المعلول على احدى العلتين لا بعينه لم يكن خصوص شي منهما علة فلا تعدد في العلة وان توقف على احدهما بعينه زال المعلول بزواله ولم يبق بعدها فالمستدل ابطل هذا الشق باستلزامه زوال المعلول وعدم بقائه لانقطاع استمرار وجوده بالزوال لا لاستلزام اعادة المعدوم كما توهم لا يخفى على من له ادنى ممارسة لكلام القوم انهم قد اعتبروا في التوقف ان لا يمكن وجود الموقوف بدون الموقوف عليه ولذلك ترى كثيرا ما يقولون في اسناد الحكم لو كان كذا لزم وجود الموقوف بدون الموقوف عليه وهو محال وما استدل به على عدم اعتبار ذلك في التوقف لظاهر اذ لا يلزم من امتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه امتناع بقائه بعده لجواز ان يمتنع وجوده بدون ان يوجد الموقوف عليه ويبقى بعده كما في المعد فانه يمتنع وجود المعلول بدون ان يوجد المعد ويجوز بقاؤه بعد المعد فتحصل قولهم لا يجوز بقاء المعلول بعد علته ان لا يمكن وجوده بدونه لا يمكن وجوده بدونه ان لو جاز ان لا يمكن بقاؤه بعده وذلك حكم نظري يحتاج الى بيان الا ان يحصل انه ما لا يمكن وجوده بدونه لا يمكن وجوده بدونه كما حسب قال بعض الفضلا الا انه لو تم هذا الدليل على امتناع توارد العلتين المستقلتين على سبيل البدل بان يكون كل منهما بحيث لو وجدت ابتدا وجد المعلول الشخصي بان يقول وجود المعلول

قوله

ع

قوله

به

امامان يتوقف على احدهما لا بعينها فلا يكون خصوصية شي منهما علة فلا تعدد في العلل الثاني واما ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان لا يحد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة لانا نقول نختار ان المعلول يتوقف على احدهما بخصوصها ولكن لم لا يجوز انتفا المعلول عند انتفائها وانما يلزم ذلك لو لم يجز توارد العلل بعد الطرفين وهذا المنع لا يرد في صورة تعدد الشرط لان المذكور هناك ان الشرط لو تعدد لزال المعلول بعد زوال احدهما والدليل عليه انه لو لم يزل المعلول عند زوال احدهما كان تاثير الاخرى فيه تحصيلا للحاصل ولا يجري هذا الدليل في المتنازع فيه ولذلك يرد المنع ههنا دون التعدد بتعدد الشرط وفيه بحث اما اولا فلانه لما فرض ان المعلول يتوقف على احدهما بخصوصها كانت علته هذه الخصوصية وليست الاخرى علة له لعدم توقف المعلول عليها فلو وجد بدونها لزم وجود المعلول بلا علة وهو باطل ضرورة واتفاقا ولا اثر لوجود الاخرى حيث لا يكون علة له واما ثانيا فلان المختار ان المعلول لا يزول عند زوال الشرط الاول قوله لو لم يزل كان تاثير الاخرى فيه تحصيلا للحاصل غير مسلم وانما يكون تحصيلا للحاصل لو كان التاثيران فيه في زمان واحد اما اذا كان تاثير كل منهما فيه في زمان اخر فليس ذلك تحصيلا للحاصل وان اتصل احد الزمانين بالاخر وقد مر بيان ذلك قوله وللخصم منع المقدمة القائلة قيل من البين انه اذا كان المعلول موقوفا على القدر المشترك لا يكون التعدد في العلل لان الفرض ان المشترك في الحالين واحد وكل من الفردين ليس شرطا بل مشتملا على الشرط وذلك ظ ثم ان البحث من امهات المطالب فلا علينا ان نفصل فيه الكلام فنقول اما امتناع بقاء المعلول بعد انتفاء علته مطلقا فقد تبين مما ذكر من بقاء الاحتياج لبقاء علة الوجه الامكان وقد فصلناه فيما سلف واما انه هل يجوز ان يبقى بتوارد العلل المتعاقبة وهل يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان كل واحد منهما بحيث لو وجد ابتدا وجد ذلك المعلول الشخصي فالذي يحصل من كلام الشيخ واضرابه من القدما انه لا يجوز ذلك في العلل الفاعلية وان جاز في الشروط والالات قال الشيخ في الهيات الشفا بعدما حقق ان الصورة من حيث هي صورة شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها علة معينة فان قال قائل انكم تقولون ان مجموع تلك العلل والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام فلا يكون علة القائم بالمعنى العام الواحد بالعدد ولما طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول اما لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته بعمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشي يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا بالاحد امور تقارنها انتهى وقال الفرق ان العقل يمنع من ان يكون الفاعل مستقلا الا ان يكون تحصيلا اقوى من تحصيله حتى يكون الصادر راجح في التحصيل من المصدر

ولكن لا نقص ان يكون امر واحد مصدر الامر واحد بالشرايط والالات المتعاقبة فان العلية الاتحاد هو الفاعل باقي العلل استمات لعليته وهذا كلام حكمي مقنع لطالب الحق الا انه بعد في بكيت الجاهل ثم الظاهر ان ذلك ينفي جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية الموجدة بعلة مبقية وان لا يجب بقاؤه بعد زوال الشرايط نائب الموجد بشرايط اخرى كما في بقا صورة البيت بعد زوال الشرايط الا انه بعد اتحاد شرايط البقاء مع بقاء ذات الفاعل الموجد وكذا جواز تعدد العلل المستقلة للامر الشخصي سوا امكن اجتماعها اولا واما ما تمسك به المتاخرون من ان الماء ابن الاصل الحارج والنار والدهن يتولد من حركة الشمس فلا يحكم على انه علة حركة النار الا لهذا الاصل بل واحد شخصيا وهو متصل والمستدرك وفيه نحث اما اولا فلان ما نقل عن الشيخ لا يدل على ما استدل به عليه من عدم جواز توارد العلل المتعاقبة على معلول شخصي اذا كانت العلل فاعلية ومن عدم جواز ان يكون لمعلول شخصي علتان مستقلتان كل واحد منهما بحيث لو وجد ابتدا اوجد ذلك المعلول الشخصي وذلك لان حاصل ما نقل عن الشيخ هو ان الواحد بالمعنى العام لا يجوز ان يكون علة للواحد بالعدد الا اذا كانت وحدة عمومه مستحفظة بواحد بالعدد فالشيخ قسم ما كان واحدا بالمعنى العام لا يجوز ان يكون علة الى قسمين وحكم بان احدهما جاز ان يكون علة للواحد بالعدد دون الاخر ولا مدخل في شي من هذين القسمين ما يكون العلل فيه متعددة ضرورة ان الواحد بالمعنى العام علة واحدة كالقدر المشترك فلا يدل كلامه هذا على عدم جواز توارد العلتين ولا على عدم جواز ان يكون لمعلول شخصي علتان بالحيثية المذكورة فان كلامه في العلة الواحدة بالمعنى العام لا في العلتين كما حسبه هذا القائل سلمنا ان كلام الشيخ شامل للعلتين لكن لم لا يجوز ان يتوارد علتان مستقلتان او يكون بحيث لو وجد واحدة منهما لابتدا وجد المعلول ويكون وحدة عموم العلة مستحفظة بواحد بالعدد غير الفاعل او ح بدخل ذلك فيما جوزه الشيخ واما ثانيا فلان ما حكم بعدم انتقاص العقل عنه يستلزم لجواز ما حكم بانتقاضه فانه لما جاز ان يكون امر واحد مصدر الامر واحد بالشرايط المتعاقبة كان المعلول اقوى تحصلا من مصدره لانه في ذاته متحصل ومصدره من حيث هو مصدره لا يتحصل الا باحد الشرايط المتعاقبة التي هو امر كلي فيكون الراجح في التحصل من مصدره من حيث هو مصدره ثم قوله لا يخفى ان ذلك ينفي جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية الموجدة بعلة مبقية غاية الخفاء لانه لا ينفي جواز هذا وكذا لا ينفي جواز تعدد العلل المستقلة للامر الشخصي كما فصلناه انفا قوله اذا لم يكن خصوصية شي منهما شرطا فلا تعدد في الشرط اقول لا يصح منع نظير هذه المقدمة فيما هو العلة لا بيقال لا نسلم انه اذا لم يكن خصوصية شي منهما من الامرين المستقلين اللذين يصح وقوع المعلول بهما يحقق علة لم يكن علته متعددا وانما قلنا لا يصح المنع

جازم

السادس

المذكور

المذكور هناك بنا على ما مر من ان العلة هي ما يتوقف عليه الشي ولا توقف للمعلول في الصورة المفروضة الا على احدهما فلا تعدد للعلة فيها قطعا بخلاف الشرط فانه لم يعتبر توقف المعلول عليه لما مر من حصر العلة في الاربع فجاز تعدد واذا تعدد الشرط جاز بقا المعلول بعد شرط بشرط اخر فتشريك الشرط للفاعل في امتناع بقا المعلول بعده كما اشار اليه بقوله واما الفاعل او الشرط وعدم المانع فلا يبقى بعض المعلول بعدها غير سديد قوله فقد عرفت انه منشأ الجهل بما هو علة قال بعض الفضلا انت خبير بانه لا يندفع مادة الاشكال لان ذات المتابعين من غير اعتبر معان تهما حالة لما كانت علة معه فما بقيت علة معدة له لجواز اجتماعها معه وكذا الحال في الاب والنار وكذا في العلوم المتعلقة بالمبادي البعيدة فانها ليست معدة للعلم المطلوب لجواز اجتماعها معه وليست مما يجب وجودها عند وجود العلم المطلوب ومعلوم فيه نقض ما ذكروه مثل هذا العلل ما حكي عن الفاضل المحشي في حواشيه لشرح المطالع بان ما ذكر اجزاء العلل المعدة فانه يجوز ان يجتمع مع المعلول وان لا يجتمع عرفاه فان قيل اليس جزء الشرط شرطا فكذا اجزاء المعد معد قلنا الامر ذلك لان جزء الشرط ما يتوقف عليه وجود الشي وليس جزء المعد موجبا للاستعداد حتى يلزم من انتفاء الاستعداد عند الوجود انتفاؤه واقول لان جزء المعد الذي يجوز اجتماعه مع المعلول انما يكون له مدخل في المعلول من حيث وجوده وعدمه اذا فرض عدم البنا وحركته معا ولا شك ان هذا العدم مما له مدخل في عدم الكل الذي له دخل في وجود المعلول فيصدق تعريف المعد عليه فيلزم بطلان الكلية القائلة كل علة معدة يجب عدمها عند وجود المعلول وان مثل هذه العلل علة معدة ولا يوجب الاستعداد فان ايجاب الاستعداد ليس مما يلزم المعد المصطلح لعدم اله مدخل من حيث الوجود والعدم فالاولى ان يجاب عن السؤال بان جزء المعد لا يجب ان يكون مدخليته من حيث العدم حتى يلزم كونه معدا بالمعنى المصطلح ويمكن ان يجاب عن الاول بان الساقي في هذه الصورة علة معدة فيمتنع اجتماعه مع البنا من حيث انه علة معدة له وجواز اجتماعه معه من حيث ذاته لا يبطل تلك الكلية اذ المراد بها ان المعد من حيث انه معد لا يجامع المعلول وفيه اذ لو كان جزء المعد مدخليته في وجود المعلول من حيث عدمه فالمراد بعدمه ذلك الجزء لا يوجد المعلول فلا يجوز ان يجتمع مع المعلول من حيث انه يجتمع في هذه الصورة يتحقق ذلك الشي بدون عدمه واذا عدم البنا وحركته معا فلعدم حركته دخل في وجود المعلول لعدمه غاية الامر ان عدمه يكون مع العلة وجامع العلة لا يلزم ان يكون علة قوله وتارة بالحل وجواز المصدرية قيل انت خبير بانه لا فرق بين الخارجي والاعتباري في الاتصاف بهما بحسب نفس الامر فهو غير مسلم ان ارادوا به انها امر اعتباري فلا يكون الاتصاف به بحسب نفس الامر قوله

فيكون له دخل في حصول المعلول مع

ح الشي

فيكون العلة نفي تحصل ... صح

لابدان يكون للعلة خصوصية مع المعلول فالبعض الفضلا لما في هذا المقام من بحث اما اولا فلان ثبوت الخصوصية
المعينة المنسبة الى المعلول المعين واشتراطها النسبة الى غيره يتوقف على ثبوت التمايز بين الشيئين الا لم يكن لاختلافهما في تلك
الثبوت والانتفاء وجه ولاشك ان التمايز وصف ثبوتي فيتوقف على ثبوت المتمايزين اما في الخارج او في الذهن فلو كان توقف
الخصوصية على وجود المتمايزين اما في الخارج او في الذهن فان توقف على الخارجي يلزم الدور وهو ظ وان توقف على
الذهني يلزم ان يتوقف خصوصية البارى تعالى مع العقل الاول على وجود العقل الاول في الذهن مع ان
وجوده الذهني متاخر عن وجوده الخارجي لان الوجود الذهني يتوقف على وجود الذهن في الخارج والذهن اما
اما العقل الاخر او ما يتاخر عنه بالذات من سائر العقول والنفوس اذ ليس للاشياء وجود ذهني في الواجب
يلزم الدور ايضا واما ثانيا فلانا لا نم ان الخصوصية المرجحة لابد ان تكون للعلة لم لا يجوز ان تكون للمعلول
علة ومناسبة مع علة مخصوصة لا يكون تلك المناسبة لشئ اخر بالنسبة الى تلك العلة وهي كافية في اندفاع الترجيح
بلا مرجح وما يجيء من ان المعلول انما يدل على علة ما لا على المعينة لان سبب الدلالة له ليس الا الامكان فيه
المنع اذ لا نم ان سبب مطلق الدلالة منحصر في الامكان بل المنحصر فيه سبب الدلالة على علة ما دون المعينة
لم لا يجوز ان يكون بين خصوص المعلول والعلة مناسبة مخصوصة ليست في غيرهما ويكون تلك المناسبة سببا للدلالة له
على خصوصية العلة كما بين الدخان والنار فان قيل ان الخصوصية متقدمة على المعلول فكيف يكون راجعة اليه او صفة
له قلنا ذلك التقدم بالنسبة الى وجوده الخارجي لا بعقله ولا بالمهية او ذاتا لهوية ولم لا يجوز ان
تكون تلك الخصوصية راجعة الى احديهما او صفة لها لا الى المهية نسبتها الى الوجود والعدم على السوية فكون
خصوصية لاحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح لانا نقول اعتبار الخصوصية لدفع الترجيح بلا مرجح انما هو لنسبة ما
هو ممكن الصدور عن الفاعل ولا شك ان العدم لا يمكن صدوره عن الفاعل الموجد كما بين في موضعه فلا حاجة الى اعتبار
الخصوصية لدفع ذلك الترجيح بالنسبة الى العدم على الموجودات التي كلامنا فيها واما ثالثا فلان الخصوصية التي حكموا بكونها
عبارة عن ذات الفاعل في الواحد من جميع الوجوه ليست مما يمكن ان يسلب عن العلة بالنسبة الى غير معلولها فان الشئ
ثابت لنفسه غير ممكن السلب عنه وان نسب الى اي شئ كان فالانسان انسان بالنسبة الى جميع الاشياء فيلزم
ان لا يكون الخصوصية عبارة عن ذات الشئ بدون اعتبار شئ اخر معه لان الخصوصية التي حكموا بكونها لابد في الصدور
عن الفاعل لدفع الترجيح بلا مرجح حكموا بثبوتها للعلة بالنسبة الى المعلول وانتفائها عنها بالنسبة الى غيره
حيث قالوا لابد للعلة الموجدة من خصوصية مع المعلول ليست مع غيره ولجواز ان الفاعل ما لم يلاحظ معه

ويتضح اليه معنى الارتباط والمناسبة مع المعلول التي ليست مع غيره لا يتصور ان يكون خصوصية
ثابتة بالنسبة الى المعلول ومنتفية بالنسبة الى الاخر وح لا يكون الخصوصية عبارة عن الفاعل التي لا يكون
فيه اصلا ولو وجها اعتباري بل يكون عبارة عنه بقيد الارتباط والمناسبة فلا يكون ما فرض واحدا
واحدا من كل جهة اذ لم يريدوا بالخصوصية نسبة بين العلة والمعلول كما حسبه هذا الفاضل
حتى يكون ذلك موقوفا على ثبوت التمايز بينهما بل ارادوا بها امرا مخصوصا مقتضيا لامر كذا ولذا اولا
الكذا اي معلولة فارادوا بالارتباط والتعلق في قولهم المراد بالخصوصية امر مخصوص له ارتباط وتعلق
واختصاص بالمعلول لا يكون له ذلك مع غيره اقتضاؤه للامر الكذائي ولا شك ان اقتضاء الامر كذا ولذا
لا يتوقف على وجود ذلك الامر الذي يتوقف عليه ويتبعه مثلا لو وجد امر يقتضي وجود فرس في الدار
لا يتوقف ذلك على ان يكون في الخارج او في الذهن فرس اذا رايس بل الفرس المذكور يتبع ذلك الامر ويعقبه
اذا تم شرائط اقتضائه له فسقط بحثه الاول ولما لم يريدوا بالخصوصية المرجحة امرا يكون للعلة اراد وابه
الامر المخصوص المعين وهو نفس العلة الذاتية لم يتوجه عليهم منع ذلك لجواز ان يكون ذلك الامر للمعلول لا للعلة
فسقط بحثه الثاني ايضا ولما كان المراد بثبوت الاختصاص بالنسبة الى المعلول وسلب الاختصاص بالنسبة الى غيره
اقتضاؤه للمعلول دون غيره سقط بحثه الثالث ايضا وظهر ان منشا الايراد سوء فهم المراد قوله فالصادر عنه
مصدريتان متغايرتان فان قلت فقد حكم المستدل باتحاد المصدرية والخصوصية بقوله فيعبر عن تلك الخصوصية
بالمصدرية بمعنى ان الخصوصية امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول لا يكون له ذلك مع غيره فيكون المصدرية
عين الامر المخصوص المذكور فلا يلزم من تعدد المعلول تعدد الامر المخصوص المذكور لجواز ان يكون لذلك المخصوص
مع كل واحد من المعلولين ارتباط وتعلق واختصاص اخر لا يكون له ذلك مع غيره وتعدد الارتباط والتعلق لا
يوجب تعدده نعم المصدرية التي هي نسبة بين المصدر والصادر تتعدد بتعدد الصادر وان جعلت تلك فلت ذلك
الامر المخصوص علة لاحد المعلولين من حيث انه مرتبط بامر كذا او كذا ومناسب له مناسبة مخصوصة او وجه دون
غيره ولولاها لكان الحادث لذلك المعلول دون غيره ترجيحا بلا مرجح مثلا اذا اراد شخص ان يحرك حركة مخصوصة
اراده يترتب عليها الحركة صار بواسطة تلك الاراده مناسبا لتلك الحركة مناسبة مخصوصة تقتضي صدورها عنه
تصدر الحركة عن مناسبها ويكون العلة الذاتية للحركة المذكورة هي الشخص من حيث هو مناسب لها لا من حيث انه انسان
او قائم او بان لها غير ذلك فلاح ان العلة الذاتية لاحد المعلولين هي الكائنة له من حيث هو كذلك وكذا العلة الذاتية

للمعلول الاخر هي المناسب لذلك الاخر من حيث هي مناسبة له والمناسبة سيما مع ما يكون كذا وكذا لا مع
ما يكون حاصلا بالفعل وان كان امرا عقليا انتزاعيا لكن المناسب الذي يصدر عنه المعلول موجود عيني وتغاير باختلاف
المناسبة فان المناسب لهذا المعلول من حيث هو مناسب مغاير للمناسب للمعلول الاخر من حيث انه مناسب للاخر حتى لو استند
احد المعلولين اليه ذلك الاخر من حيث هو مناسب للاخر لم يكن اسناده الى العلة الذاتية كاسناد العلاج الى البناني في
قولك البناني يعالج وان كان شخصا واحدا الا يرى ان العمى والجهل وان كانا معدومين في الخارج لكن الاعمى والجاهل
الموجودان فيه وان كانا بالذات شخصا واحدا اخذ بهما فان الذات الحيثية بحيث يكون كل منهما علة عرضية لما يكون الاخر علة ذاتية له
فالامر المخصوص المذكور من حيث انه مرتبط باحدهما مناسب له مناسبة له توجيه دون غيره والحاصل من حيث انه علة
ذاتية له وهذا هو المعنى بمصدرية مغايرة له من حيث انه مرتبط بالاخر مناسب له بتلك المناسبة المخصوصة فتحقق
مصدريتان متغايرتان بلا اشتباه وبهذا التحقيق يندفع الاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة
من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون لها
تلك الخصوصية مع غير تلك الامور فتصدر عنها تلك الامور بلا تخصيص دون بعض ووجه الاندفاع ان تلك الذات من حيث انها مرتبطة
باحدهما مناسبة له علة ذاتية له ومن حيث انها مرتبطة بالاخر مناسبة اياه علة ذاتية للاخر ولا شك ان ارتباطها باحد
ومناسبتها له غير ارتباطها بالاخر ومناسبتها اياه فيكون المرتبط باحدهما المناسب له من حيث هو كذلك اعني
العلة الذاتية له مغايرا للمرتبط بالاخر المناسب اياه اعني العلة الذاتية له فالعلة الذاتية في الصورة المفروضة
متغايرة متكثرة والواحد فيها فرض واحدا من جميع الجهات جهة تغاير وتكثر هذا فان قلت اذا لم يكن للمناسبة المذكورة
التي تكون بها العلة علة وجود في الخارج كان حكمها حكم السلوب فكما لا يكون تكثر السلوب موجبا لتكثر الواحد الحقيقي
كذلك لا يكون تكثرها موجبا للتكثر قلنا اختلاف العوارض الاعتبارية قد تستلزم اختلاف معروضها في الخارج كالعمى
والكرم فانهما وان كانا امرين اعتباريين غير موجودين في الخارج لكن اختلافهما يستلزم اختلاف معروضهما في
الخارج فان كانت المناسبة المذكورة من هذا القبيل تستلزم اختلافها اختلاف الواحد الحقيقي وان لم تكن من هذا
القبيل لم يكن الواحد الحقيقي باختلافهما اصلا حتى يكون امرا واحدا بجهة واحدة علة ذاتية ومقتضية لكل
واحد من امرين فجاز ان يصدر عنه بتلك الجهة كل واحد منهما لانها كافية في صدور كل واحد منهما فاذا صدر عنه
احدهما لم يصدر عنه في هذا الصدور ما يجب صدوره عنه وهو الاخر وكذا اذا صدر عنه الاخر لم يصدر عنه في هذا الصدور
ما يجب صدوره عنه وهو الاول نعم لو صدر عنه صدورا واحدا لكان الصادر عنه في هذا الصدور جميع ما يجب

صدوره عنه لكن يمتنع ان يصدر عن امر ان يصدر والواحد الا بتعدد الصادر بتعدد الصدور الف
والواحد الحقيقي كالواجب بصفة في حد ذاته في الخارج بالسلوب والاضافات غير ادرجهم كونها امرا مسلوبا عن الخارج في
الخارج لا عدم اتصاف الاخر به او عدم اتحاده معه لا الى ثبوت صفة له فالواقع هناك عدم امر بمعنى ان ذلك
الامر غير واقع لا ثبوت صفة العدم لامر واما جعل العدم صفة ثابتة له فانما هو باعتبار العقل وتعمله
كما يعتبر ان عدم كل واحد من الامور الغير الحاصلة في البيت حاصل فيه امرا واقعا في نفس الامر والاضافات
ما لم يكن متحققة في الخارج امتنع ان يكون الاتصاف بها فيه لان الاتصاف نسبة بين الموصوف والصفة والنسبة
فرع المنتسبين فلا يتحقق دونهما على ان الامور الاضافية ثابتة للاشياء مقيسا الى غيرها فكيف يستقيم ان الواجب
حد ذاته يتصف بها فيما اتصاف الواجب تعالى بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة
عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه فالكلام في الصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات الواحد من جميع
الجهات فان قلت سلب الشئ لا يتوقف على ثبوته فالواجب تعالى في اي مرتبة فرض يتصف بسلب جميع ما عداه عنه قلت السلب
يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة تتعدد به العلة لاصالة
مصداقا للموجودات العلة ويتعدد بتعدده لا تعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقق لينضم الى العلة
وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد حصول الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لا لاجلها لانه يحتمل
جعل فتامل ومن ههنا يتبين انه لا توقف للمطلوب على وجود الخصوصية ويمكن ان يقال ان العلة يجب ان يتميز
بالطاليه وجود المعلول ولا يتحقق ذلك الا اذا كان نسبته اليه والى غيره على السواء فيلزم ان يكون له اختصاص
به ومن البين ان الشئ الواحد من حيثية واحدة لا يكون مختصا بشئ وبغيره فان الاختصاص باحدهما يابى الاختصاص
بالاخر بديهة وبهذا يندفع الاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون له خصوصية مع امور متعددة فيصدر عنها
تلك الامور بأسرها لان تلك الخصوصية لما كانت مشتركة بين المجموع وبين كل واحد من الاحاد فليست وحدها
منشا لتعين صدور المجموع ولا منشا لتعين صدور كل واحد فانها ليست مطلقة بل خصوصية القياس الى ما يتعلق الجمع
فقط فتلك الخصوصية لا يكفي في صدور شئ من تلك الاجزاء لان نسبة العلة بحسب تلك الخصوصية الى كل جزء والى غيره
من تلك الاجزاء سواء فلا تقتضي شيئا من الخصوصيات هذا تقرير البرهان على وجه يندفع عنه كثير من الشبه ولقائل ان
يقول لا نم ان العلة يجب ان يكون لها مع كل واحد واحد من معلولاتها خصوصية ليست لها مع غيره مطلقا وما
ذكروه من ان العلة يجب ان تتعين بالنظر الى وجود المعلول على عدمه مسلم لكن ذلك يقتضي ان يكون لها بالنسبة الى وجوده

والواقع هناك ان ليس في البيت شئ من تلك الامور لا ان فيه اشياء كثيرة هي اعدام تلك الامور فليس حصول الاعدام المذكورة فيه ... ح

خصوصية لا يكون لها القياس الى صدوره الا ان يكون لها القياس الى المعلول خصوصية لا يكون لها القياس الى غير المعلول مطلقا لجاز ان يكون لها مع جميع المعلولات خصوصية يرجح بالنظر اليها وجود كل منها على عدمه وان زعمتم انه يجب ان يترجح بها وجوده على وجود غيره فهو بل هو اول المستند والجواب ان الحكم المذكور ضروري فان العقل يحكم بانه لا بد ان يكون بين العلة والمعلول خصوصية لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيرها والا لكان صدوره دون غيره ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر اذ دعوى البداهة في محل المنع والترجيح بلا مرجح انما يلزم لو صدر عنها ما ليس لها معه خصوصية وصدر عنه بعض ما له تلك الخصوصية دون بعض اما لو صدر عنها جميع ما له تلك الخصوصية كما فرضنا فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان احدا مما له تلك الخصوصية ترجح على ما ليس له تلك الخصوصية بسبب الخصوصية المشتركة واشترك في صدوره عنه فلا ترجيح لاحدها على الآخر وقد لخص من هذا المبحث ان مبنى هذا التقرير على انه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع كل معلول حتى لا يشاركه فيها غيره مطلقا سواء كانت الخصوصية موجودة اولا ثم قيل اقول لا يخفى على الفطن المنصف انه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما يخص كل واحد لم يتحقق منشا خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتمايزة فعليك بالتامل الصادق وفيه بحث من وجوه اما اولا فلانه لو سلم ان هذا الاعتبار يجري في الوجود غير مسلم اذ لا يلزم من اعتباره ما لا يتحقق له وجود اصلا لا ذهنا ولا خارجا فان من الجائز ان يعتبر تحقق اجتماع النقيضين مع ان وجوده ممتنع ذهنا وخارجا واعتبار التحقق لا يكون مستلزما للوجود ولا يلزم من اعتبار تحقق الشيء وجوده ذهنا وما ادعاه من انه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما يخص كل واحد لم يتحقق منشا خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره غير مسلم انما يلزم ذلك لو كانت خصوصية العلة مع المعلول لو كانت مشتركة بين معلولين كانت العلة مقتضية لكل واحد منهما فيكون منشا الخصوصية كل واحد منهما مثلا لو كانت علة مقتضية لا وب كان اقتضاؤها مشتركا بينهما وكانت العلة منشا خصوصية كل منهما ولا يلزم من اشتراك الخصوصية اقتضاء القدر المشترك بينهما لاحتمال ان لا يكون قدر مشترك بينهما او يكون بينهما قدر مشترك ولا يكون مقتضى العلة بل يكون مقتضاها خصوص كل واحد من المعلولين بل لا يصح ان يكون مقتضيها اذ لو كانت مقتضية للقدر المشترك لم يكن اقتضاؤها مشتركا بين امرين بل يكون مختصا بامر واحد هو القدر المشترك وقد فرض مشتركا كما هو صاحبه من ان الخصوصية لو كانت مشتركة كانت مقتضية للقدر المشترك يكون باطلا قطعا **قوله** والجواب ان نقيض صدور ا قيل

صدور لا ليس صدورا فهو كالصدور لا فالاتصاف بصدور لا فقد اتصف بلا صدور ا اذا لا ان حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف شيء بامر هو لا اتصاف بآخر فهو من حيث الاتصاف به لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة قال الكاشي بعد ما ذكر المنع الذي ذكره الشارح وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا الا انهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة قيل اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل الحيثيات ههنا بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقصد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها وح نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وعند هذا يظهر انه تبع الامام في السبع ثم ان الشارح في التحصيل استدل على المط بانه فلنفرض ا ما لو يجب صدوره عن الشيء من وجه لا يصدر عنه فان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن واجبا صدوره عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث صدور ب عنه كان من حيث صدور ب عنه صدر ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المعروض وهو صدور ج من حيث يجب صدور ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب واجبا من حيث وج ح بعينه وهذا الكلام الآتي بعينه ويندفع بما ذكرنا فتدبر وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بلا صدور ا في قوله صدور لا ليس صدور ا فهو لا صدور ا غير صدور ا غير مقيد لان غير صدور ا ليس نقيضا لصدور ا فلا يلزم التناقض بل نقيض صدور ا عدم صدوره وهو ظ وان اراد به عدم صدور ا فاللازمة ممنوعة ضرورة انه لا يلزم من صدور الباء الذي ليس الا عدم صدور الالف ان هو اول السلب واما ثانيا فلان الحصر المستفاد من قوله المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان غير م لاحتمال ان يصدقا في زمان واحد عند فقدان شرط آخر من شروط التناقض كالاضافة والمحل بل المعروض لم يصدق منها المرفوع في زمان واحد يصدق عليه انه واحد وليس بواحد فقوله فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق مم ثم انه اراد بالمطلقتين ما ذكره فانه يندفع بانه اذا وجب الباء من حيث وج ح بعينه لم يتحقق منشا خصوصية كل منهما بل تحقق منشا القدر المشترك وكلا الامرين غير مطابق لمثل قوله وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار وقد ذكر بهمنيار هذا الوجه في كتاب التحصيل لكنه لم يجعل اللازم اجتماع النقيضين كما قاله الشارح بل جعل اللازم عدم صدق

الباء عن الالف من الحيثية التي يجب صدوره عنه منها فانه قال واعلم ان الشيء البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين معا بمعنى الطبع فانه لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب صدوره عنه فان صدر عن الالف الجيم من حيث يجب صدور الباء عنه لم يكن واجبا صدور الباء عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور الباء عنه كان من حيث يجب الباء عنه يصدر عنه ما ليس با فلا يكون اذن صدور الباء عنه واجبا هذا كلامه ووجهه ان الباء والجيم اذا وجبا من حيثية واحدة وكانت تلك الحيثية كافية في صدور كل منهما وجب ان يكون الصدور فيهما متعلقا بكل واحد منهما فلو صدر احدهما لم يتعلق ذلك الصدور بالآخر وقد وجب ان يتعلق به فيلزم ان لا يصدر عنه بذلك الصدور ما يجب ان يصدر فان قلت لم لا يجوز ان يتعلق الصدور المذكور بهما معا وح لا يلزم عدم صدور ما يجب صدوره قلت المنع ذلك لان الصدور نسبة بين المصدر والصادر ويتعدد الصادر يتعدد الصدور بالضرورة فلا يخلو ان يصدر امران بصدور واحد فلو صدر امران فلا بد ان يكون هناك صدوران ويلزم عدم صدور ما يجب صدوره وهو ظاهر واذا عرفت ذلك فاعلم ان منشا تشنيع الامام حمل الكلام على خلاف المرام قال بعض الفضلاء لو سلم تعدد الصدور وتعدد المصدر لم يمكن ان يقتضي مهية بسيطة لذاتها لازمين في مرتبة واحدة الا بواسطة لازمين آخرين يقتضيهما بواسطة لازمين آخرين كذلك وهكذا فيلزم ترتب لوازم غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرين المهية واللازم الاخير بيان الملازمة ظ واما بطلان اللازم فلان كل مهية بسيطة يلزمها الامكان والبساطة لذاتها وان منع بطلان ذلك التسلسل بما لا وجه له لانه لا برهان التطبيق عليه لا يقال انها امور اعتبارية لا تحتاج الى علة ولو احتاجت فلا تحتاج الى علة موجودة والكلام في صدور الموجود ومصدره لانا نقول الاتصاف بالامور الاعتبارية محتاج الى علة وان لم تكن نفسها محتاجا اليها والكلام في الاتصاف بتلك اللوازم لا في انفسها والبديهة لا تفرق بين صدور الموجود وصدور الاتصاف بالاعتباري في كون تعدده مستلزما لتعدد المصدر وعدم استلزامه وفيه بحث اذ بطلان اللازم مم قوله كل مهية بسيطة يلزمها البساطة والامكان لذاتها قلنا ذلك غير مسلم اذ صدق المشتق لا يستلزم صدق البساطة سلمنا ان هناك امكانا وبساطة لكن مرجعهما الى السلب فان الامكان عدم اقتضاء الوجود والعدم او عدم وجوب الوجود والعدم نظرا الى الذات الممكن والبساطة سلب الجزء وعلة السلب عدم علة الثبوت مثلا الممكن لا يقتضي الوجود والعدم لفقدان علة اقتضاء احدهما فلا يكون علتها الذات سلمنا ان علتهما الذات لكن لا نم انها في مرتبة واحدة اذ الامكان يعرض المهية منتسبة الى الوجود والعدم لكن لا نم انهما في مرتبة واحدة والبساطة توجه في ذاتها واعرض ان ثبوته لا يتوقف على ثبوت الغير فيه بحث اذ لا ثبوت للسالب في الواقع والواقع ان ليس هناك شيء وثبوت

السلب باعتبار العقل وتعمله كامر فكيف لا يكون موقوفا على العقل واعتباره فان قلت مدخلية السلب في العلة لا يتوقف على ثبوته فانه من الوجود قد يتوقف على عدم شيء بل يجوز ان يصدر عن الواحد الحقيقي شيء بشرط عدم امر بشرط عدم امر آخر مع انه لم يكن هناك ثبوت قلت اذا لم يكن الواحد الحقيقي متصفا بالسلب ينضم اليه ما يتعدد بتعدده ومرجع الامر هنا كذلك ان يكون الواحد الحقيقي موجودا وتحقق غيره وح تعدد العلة بالسلوب غير معقول كما لا يخفى **قوله** اولا انه يلزم احتياجه الى كل من الامرين اي فيه بحث لانه ان اراد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده الا بايجادها فلا نم ان العلة يجب ان يكون كذلك لجواز ان يكون المعلول محتاجا الى علة وتوجد العلة المعينة من غير ان يحتاج اليها خصوصا كما ان زيدا محتاج الى من يعطيه دينارا فيعطيه عمرو من غير ان يكون محتاجا الى عمرو بخصوصه وان اراد بالاحتياج كونه لا يمكن وجوده بدون الاستناد المصحح له فهو لا ينافي الاستغناء عنه بغيره والجواب ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه بالضرورة اذ لو امكن احد الامرين او الامور كافيا في تحققه كانت العلة الحقيقية هو القدر المشترك كما مر واحد بعينه فلا تعدد في العلة الحقيقية وح يظهر جواز اختيار كل من شقي الترديد المورد في السؤال وفيه بحث اذ لا نم ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه والسند ما مر من المثال فان اعطاء الدينار يستند الى عمرو والمتوقف عليه بخصوصه ودعوى الضرورة فيه غير مسموعة فانه قد يستند الى ما يتوقف عليه بعمومه كيف ولو كان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه لكان الامر الواحد بالشخص الكافي في ايجاده احد الامور مستندا الى القدر المشترك بينهما كما حسبه هذا القائل وهو واحد بالعموم فاذن يكون الواحد بالعموم فاعلا للواحد بالشخص هف قال بعض الفضلاء هذا الدليل الوهمي لا يدل على امتناع توارد العلل الممتنعة الاجتماع على سبيل البدلية بمعنى اي علة وجدت ابتدا وجد المعلول بيان ذلك ان كل واحد منها لما كان مستقلا في الايجاد استغنى المعلول عن الآخر فلا يكون ما فرض علة علة لان معنى العلة ما يحتاج اليه الشيء والمستغنى عنه اذ يكون محتاجا اليه والا لزم اجتماع النقيضين واما كونه محتاجا اليه في وقت انتفاء الغير فليس مستحيلا انا نقول المعلول اذا جاز وجوده مع احد العلتين يكون بذاته غنيا عن الآخر والغني عن الشيء بذاته لا يحتاج اليه اصلا كما صرح به في شرح المواقف فيلزم ان لا يكون ما فرض علة لعدم اتصافه بالاحتياج والحق ان ما ذكر من التوارد ليس توارد حقيقة في العلية لكن حصول احد الامرين اذ الى الاحتياج دون خصوص شيء منهما والقول

لا يقال يلزم كون احدهما مستغنى عنه في وقت وجود الآخر واللازم هو احتياجه اليه في هذا الوقت لانه مستغنى عنه مح ح

العلة

المراد من الاحتياج الذي اعتبر في تفسير العلة كون الشيء بحيث لو وجد لوجد المعلول مدخليته وهو لازم
لكل منهما وان لم يكن وجود المعلول حاصلا بهما بالفعل والغنى الثابت لاحد العلتين بسبب استقلال الاخرى
في المعلول ليس منافيا لعليته والاحتياج اليه بالمعنى المذكور بخلاف المعنى الثاني لها في صورنا هذه
فانه عدم الاحتياج بالمعنى المذكور وهو هنا في العلة المراد بالاستقلال ان المعلول يوجد بكل منهما فقط وان
فرض كون الاخر الموجود معه غير موجود وهو يستلزم عدم مدخلية الاخرى كما يوجد او هو معنى الغنى المنافي
للعلية وما ذكر من ان العلة في هذه الصورة احد الامرين ان اراد به مفهوم الاحد فهو امر مبهم لا يكون
علة المعين وان اراد المعين فاما ان يراد كل احد معين فذلك هو التوارد وان اراد الاحد المعين المخصوص
فلا يكون الاخر من العلة في شيء وفيه بحث اما اولا فلان الممكن لما تساوى نسبة طرفيه الوجود والعدم اليه
يحتاج في وقوع كل واحد منهما الى مرجح ويمتنع وقوعه بدونه اذ لو امكن وقوعه بدونه لزم امكان
الترجيح بلا مرجح واللازم باطل لان الترجيح بلا مرجح محال لان امكان المرجح ايضا ود لك المرجح وهو ما يتوقف
عليه يسمى علة فوجود المعلول بدون العلة يكون ممتنعا والتفسير الذي ذكر هذا القائل يستدعي امكان
وجوده بدونها هذا خلف على ان هذا المعنى الذي فسر الاحتياج به لا يفهم من لفظ الاحتياج الى العلة اصلا
فما هو العلة الحقيقية في صورة التوارد على سبيل البدل هو القدر المشترك لا خصوصية كل واحد واما ثانيا
فلانا نختار ان العلة في الصورة المذكورة مفهوم احد الامرين وهو القدر المشترك قوله هو امر
مبهم لا يكون علة لمعين قلنا القدر المشترك امر عام يكون تارة عين خاص وتارة اخرى عين خاص
اخر فالامر الخاص المذكور يستند اليه المعلول ويكون علة للمعلول وهو محتاج اليه بعمومه
لا بخصوصه فالمعلول مستند الى معين وذلك المعين علة له من حيث انه عين العام ومتحد معه
لا من حيث انه خاص حتى لو لم يكن ذلك المعين عين العام المذكور ومتحدا معه لم يستند اليه المعلول
كما ان الانسان يصدر عنه الحركة الارادية فصدور المعلول معين من حيث انه حيوان لا من حيث انه
انسان حتى لو لم يكن الانسان عين الحيوان ومتحدا معه لم يصدر عنه الحركة الارادية فصدور المعلول معين
مصدر بواسطة انه عين العام ومتحد معه وغاية ما لزم من ذلك ان يكون المعلول مستندا الى ما يحتاج
اليه لعمومه لا لخصوصه ولا محذور فيه قوله الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة
قيل فيه بحث لانه لا يلزم من توقفه على كل واحد منهما توقفه على المجموع حتى يلزم ان لا يكون شيء

منهما

منهما علة مستقلة الا ترى ان الشارح قرر ان كلا من اجزاء العلة التامة موقوف عليه وليس المجموع كذلك
وان اراد بتوقفه على كل منهما توقفه على المجموع ورد عليه بعد اباء اللفظ عنه انا نختار قسما رابعا
وهو التوقف على احدهما الافرادي بهذا معنى تعدد العلل المستقلة الذي هو محل النزاع والحق انه اذا
توقف المعلول على كل واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول وبذلك يحصل المط وهو انه لا
يكون شيء منهما علة مستقلة سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه اولا بل انما لا يجوز ان يكون الموقوف عليه احدهما
لا بعينه لانا نقول فلا تعدد في العلة كما مر فان قيل فقد قرر الشارح خلاف ذلك فيما سبق حيث منع المقدمة
القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في العلة كما سيأتي قلنا قد قرر الشارح خلاف ذلك فيما
سبق حيث منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في العلة وحمل الجواب
عما يتوجه على تعاقب العلل على معلول واحد قلنا هذا مبني على ما سيقرره من انه اذا احتيج احدى العلتين
بعين احتياج المعلول بخصوصه اليه فالحاصل ان رأي الشارح ان العلة يجب ان يكون موقوفا عليه بخصوصه
لكن لا يلزم ان يكون منشأ التوقف على خصوصه ذات المعلول بل يجوز ان يكون منشأه العلة كما سيجيء وفيه
بحث اذ يكفي في عدم استقلال كل واحد من العلتين توقف المعلول على كل واحد منهما لانه لا يصدق حينئذ على
احدى العلتين انه جميع ما يتوقف عليه المعلول لتوقفه على العلة الاخرى والتوقف كذلك على ان يصدق على
جميعهما انه موقوف عليه حتى يمنع ذلك ويستند بان الجميع ليس موقوفا عليه ولا بان يكون مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه
ليستدل بذلك على عدم استقلال كل واحد منهما قوله وكذا اختلاف الواحد بالنوع قيل الاولى ان يقال كما
في الشرح القديم انه لا يمتنع توارد المستقلين المختلفين بالنوع على الواحد بالنوع لان هذا هو معنى العكس في الوحدة النوعية
اعني ان يكون المعلول واحدا بالنوع والعلة كثيرا بالنوع واعلم ان الشارح لم يتعرض لبيان الاصل وهو
ان العلة الواحدة بالنوع لا يصدر عنه الا الواحد بالنوع وقيل بيانه لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث
هي لا يختلف لما مر من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وانت خبير بانه انما المطابق لهذا القدر كونه تمام
في الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه اصلا واما الواحد بالنوع فاين ذلك والتحقيق ان الواحد بالنوع اذا
اقتضى من حيث الطبيعة النوعية وحدها من غير مداخلة الاعتبارات المختلفة بالحقائق شيئا فلا يقتضي
امورا مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف في العلة واما من حيث اشتماله على الجنس والفصل فجواز اقتضاء
كل واحد منهما امرا مخالفا بالنوع لما يقتضيه باعتبار الاخر لخارج عما نحن فيه اذ لا يكون العلة واحدا بالنوع بل

يكون علة كل منها مخالفا ماهية لعلة الاخر ويكون اختلاف طبيعة الجنس والفصل وعدم دخول احدهما في الاخر
لا ينافي ذلك اذا اقتضى الجنس بشرط الفصل شيئا والفصل بشرط الجنس امرا مخالفا له بالنوع تعدد المعلول بالنوع
مع عدم اختلاف العلة بالنوع او مجموع الجنس والفصل وهو نوع واحد علة لكل واحد منهما لانا نقول
على الاول الجنس والفصل شرط وعلى الثاني بالعكس فالعلة الفاعلية فيهما مختلفة بالنوع وكذا المختلفة
حيث اقتضى المشخصات للانواع المختلفة لان تلك المشخصات ان اختلفت بالنوع فظ وان اتفقت
بالنوع فلا بد ان ينتهي الى امور متخالفة بالحقيقة لكلا الطرفين او الى امر متحقق في احد الطرفين مسلوب
عن الاخر وعلى الوجهين لا يكون العلة في كليهما امرا واحدا بالنوع من حيث وحدته النوعية
من غير ملاحظة ما يوجب الحقيقة لا يقال ربما كان الامر المنضم امرا متشخصا لذاته لا تكون له ماهية
نوعية لانا نقول على هذا التقدير ايضا يكون خارجا عما نحن فيه لان الطبيعة النوعية مع ذلك الامر مخالف
بالحقيقة لتلك الطبيعة النوعية بدونها او مع امر اخر وان لم تندرج الطبيعة مع ذلك الامر تحت
نوع بقي ههنا ان يقول كما لا يجوز ان يصدر عن الواحد بالنوع من حيث الطبيعة النوعية وحدها امور
مختلفة بالنوع فكذا الاحوال اسنادا الواحد بالنوع من تلك الحيثية الى امور مختلفة بالنوع والا لزم توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد فلا فرق بين الاصل والعكس في الوحدة النوعية ايضا ودفعه
انه لا يمتنع اجتماع المتقابلين في الطبايع النوعية فلا محذور في اجتماع الاستغناء والاحتياج فيها
فتامل واعلم انه قد ذكر الشيخ في الهيات الشفاء في فصل ترتيب وجود العقول والنفوس انه لا يجوز ان
يكون الصادر من المعلول الاول كثرة متفقة بالنوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن صدور
الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منهما شيئا غير ما يقتضيه الاخر في النوع
فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقائق فيما اذا خالفت
وتكثرت ولا انقسام مادة هناك انتهى وفيه تصريح بان الواحد بالنوع لا يستند الى علل مختلفة بالنوع
وهو خلاف ما ذكره المص من انتفاء العكس في الوحدة النوعية وفيه بحث اما اولا فلان معنى كلام المعترض مختلفين
على ما يتبادر منه هو ان النوع يجوز ان تقتضي امرين مختصين بالنوع بسبب تركبه من امرين كذلك فانه
الى النوع لا الى اجزائه وح لا يندفع ذلك بما ذكر هذا القائل لمقتضي ح يكون امرين مختلفين فان المقتضي
امر هو واحد بالنوع واقتضاؤه للمختلفين بواسطة تركبه من امرين مختلفين فلا بد لنفيه من دليل اخر

من الانتهاء الى مشخصات مختلفة بالحقيقة او لم لم يكن في احدها صفة مسلوبة عن الاخر لم يتحقق الاثنينية واللازم باطل

اختلاف

واما ثانيا

واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون المشخصات متحدة بالنوع ومختلفة بالعدد ويقتضي كل واحد منهما
نوعا اخر به وغاية ما لزم منه ذلك ان يقتضي كل فرد من افراد نوع واحد فردا من نوع اخر وفساد ذلك ليس بينا
ولا مبينا واما ثالثا فلان ما استدل به على اختلاف المشخصات بالحقيقة من قوله اذ لو لم يكن في احدها
صفة مسلوبة عن الاخر لم يتحقق الاثنينية لا يدل على اختلافها بالحقيقة اصلا لجواز ان يكون متفقة بالحقيقة ويكون
في بعضها صفة مسلوبة عن الاخر كما في افراد نوع واحد قوله لان يحتاج الى علة فيه بحث اذ لو احتاج المعلول
الى علة ما لا الى كل واحد من العلتين كان ما يحتاج اليه المعلول واحدا لا متعددا وغاية ما لزم
من حصول الاستناد الى كل واحد منهما ان يصير ما يستند اليه المعلول متعددا ولا يلزم من ذلك ان يصير
ما يحتاج اليه المعلول في الصورة المفروضة متعددا فيكون المحتاج اليه الذي هو العلة بمقتضى تعريفها في الصورة
المفروضة غير متعدد فلم يكن هناك توارد العلتين على معلول واحد نوعي بل يكون توارد ما يستند اليه المعلول
والمفروض ذلك لا هذا قوله بغير كل واحد منهما احتاج المعلول الى نفسهما على ما تقدم فيه بحث
اذ قد تقدم ان كل واحد من العلتين بغير اسناد المعلول اليه ومعناه انه تعين وقوع المعلول لا انه تعين احتياج
المعلول اليه اذ لو اريد به الاسناد الاحتياج لكان المعلول محتاجا الى كل منهما بنفس الامر بسبب اقتضاء
العلتين فيمتنع وجوده بدونهما معا لامتناع وجود المحتاج بدون المحتاج اليه سواء كان منشأ
الاحتياج ذات المحتاج او ذات المحتاج اليه واما ثالثا فيكون مجموعهما علة واحدة مستقلة لا كل واحد
منهما علة مستقلة اخرى كما هو المفروض قوله والطبايع لا وجود لها في الخارج غير مسلم الحق انها موجودة
فيه كما ذهب اليه جمهور الحكماء وصرح به المص في مباحث الماهية وحققناه هناك وكفاك تنبيها على وجودها
صدق قولك زيد انسان في الخارج فان المراد بالمحمول في تلك القضية هو ما يفهم من لفظ الانسان ما اطلق
عليه المنطقيون فاذا لم يكن هذا المفهوم موجودا في الخارج لم يصح ان يقال هو هذا المفهوم فيه لان ما لا يكون
موجودا في الخارج يمتنع ان يكون زيد عينه فيه بالضرورة فهو اذن موجود في الخارج ولا شك انه طبيعة نوعية فيكون
الطبيعة النوعية موجودة وهو المط قوله بل معناه ان افراده التي هي واحدة بالنوع الخ يعني ان تلك الافراد لو
تكثرت في الواقع وكان وصفها بالوحدة وصفا لها بحال متعلقها الذي هو النوع فلو حمل كلام المص على
ما حمله الشارح يصير حاصله انه يجوز توارد العلل المستقلة على الامور الكثيرة التي تكون نوعها واحدا وقلة
جدوى هذا الكلام لا يخفى فالوجه ان يترك كلام المص على ظاهره ويقرر ان المعلول الواحد بالنوع لا يلزم ان يكون

قوله م

علة واحدة بالنوع لجواز ان يصدر نوع واحد من انواع متعددة وما استدل به على امتناع ذلك فقد عرفت ما فيه
قوله فيبحث يعرف بان ما كان ذلك البحث فيهما انهما ليسا من المعقولات الثانية لان المعقولات الثانية انما تعرض الاشيا
في العقل وهما ليستا كذلك لصدق العلة والمعلول على الاشيا حال كونها في الخارج والحق ان مفهومي العلة والمعلول
في تعريف المعقول الثاني حسبما حققناه ولا ينافي ذلك صدق مفهوم على الاشيا حال كونها في الخارج كان مفهوم الموجود
والشي الواحد والكثير كذلك قيل الفرق على ما علم من كلام الشرح في نظائرهما ان المعقولات الثانية ما يعرض الموجود الذهني فما
لا يكون وصفا للوجود الذهني لا يكون منها والوجود ونظائره كالعلة والمعلول ليست اوصافا للموجود الذهني فان الموجود
في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن الماهية من حيث كذا والموصوف بالوجود الخارجي مثلا الذي هو الماهية الموجودة في الذهن
لا الماهية الموجودة في الخارج ان اخذ العلة اقتضا وجود المعلول بالفعل وان اخذ بمعنى كونه بحيث لو وجد لاستتبع المعلول
فالموصوف بها هو الماهية من حيث هي فلذلك حكم الشارح بانه ليس الوجود من المعقولات الثانية وكانه حيث يجب ان يكون الوجود الذهني
للموصوف بالمعقولات الثانية حتى يكون موصوفها الماهية مع قيد الوجود الذهني وليس كذلك في المعقولات ان يكون الوجود الذهني
مناط العروض على ما سبق تفصيله ولا شك ان الماهية بحسب وجودها في الخارج لا امتياز عن الوجود الخارجي الذي هي عينه
بحسب هذا الاعتبار فلا يكون الوجود عارضا لها بحسب هذا الوجود انما يمتاز عنه في تصور الذهن فقط على الوجه الذي سبق
فيكون عارضا ذهنيا اتى الكلام في العلية والمعلولية لا شك انه لو اريد بهما ترتب الاثر الخارجي على الفعل ومقابله فهما من الوا
الخارجية ضرورة ان منشا الاثار الخارجية الوجود الخارجي وانه ما لم يوجد شي في الخارج لم يترتب ان وجود الخا
عن شي وان اريد بهما كونه بحيث لو وجد في الخارج لا يستتبع المعلول ومقابله فلا ريب في عدم كونهما من الوا
الخارجية فعسى ان يكونا من لواحق الماهية التي لا اختصاص لها بالذهن والخارج وان اخذا على وجه لا يتحقق
في الوجود الخارجي مثل ان يوخذ في العلية كونه بحيث يحصل وجود المعلول بوجوده وعدمه بعدمه في المعلول اللازم
لهذا المعنى ومضايفه كانا من اللواحق الذهنية والامر في مثله للاذهين هذا ويحتمل ان المص تسامح في
بعض المواضع بذكر المعقولات الثانية مقابلة للواحق الخارجية وفيه على اما اولا فلانه ان اراد بالوجود والعلية
والمعلولية معانيها المتبادرة منها فلا يصح قوله بل هي عينه بهذا الاعتبار ضرورة ان الماهية ليست عين الوجود
بهذا المعنى في الخارج وان اراد بها المشتقات كان الماهية عين الموجود في الخارج كذلك عين المعلول فيها فانما يمتاز المعلول
عنها في تصور الذهن فقط ولو اندفع بذلك الاشكال عن الوجود يندفع به الاشكال عن المعلول عن العلة ايضا فما
حسبه من انه يندفع الاشكال عن كون الوجود معقولا ثانيا بعيد دون العلية والعلولية كما نبه عليه بقي

حتى

دجي

السلام

الكلام في العلية والمعلولية غير مسلم واما ثانيا فلان المص فرق العلية بما فرق به حكاية رنا من ثواني المعقولات وهنا
الفائل بصدد بيان ذلك وما لم يقدر على بيان ان المعنى المذكور من المعقولات الثانية قال لو اريد بالعلية معنى اخر كان
من المعقولات الثانية والمعنى الاخر المذكور ليس معنى لفظ العلية اصلا ولم يساعده الاطلاق لفظ العلة عليه ولو استقام
هذا البيان لجاز ان يبين مثل ان العارض الخارجية من المعقولات الثانية وبالعكس مثلا يقال لو اريد بالمعنى كذا لكان
كان من المعقولات الثانية ولو اريد بالكلية كذا كان من العوارض الخارجية والتوجيه هذا البيان تقولوا
في مثل ذلك قوله الافتقار نسبة لا يتصور الا بين قال بعض الفضلاء كون التوقف نسبة يقتضي الا التغاير
التغاير بين الشي ونفسه ولو بحسب الاعتبار ومن الجائز ان يتحقق التغاير بين الشي ونفسه بحسب الاعتبار ولذلك قيل
ثبوت الشي لنفسه ضروري وثبوت الذاتي بمعنى الذات للذات غير معلل ويمكن ان يقال المراد ان التوقف في
نفس الامر نسبة غير اعتبارية فيتوقف على تغاير المنتسبين بالذات دون الاعتبار والا يلزم ان يكون التوقف اعتباريا
ايضا والتوقف بحسب نفس الامر وفيه بحث اذا المعنى ثبوت الشي لنفسه وثبوت الذاتي للذات صحة الحمل وانما هو الحكم بالا
وليس من التحديث بالاستدلال على ذلك على ان بين الشي ونفسه نسبة غير مفيد قوله لان المعلول المعين لا يستلزم علة
معينة فان اراد ان استلزام المعلول المعين للعلة المعينة ليس كليا بناء على جواز تعدد علل الشي الواحد بالبدل
البدل فعلى تقدير التسليم غير نافع في هذا المقام لجواز ان يكون بعض المعلولات بخصوصه يستلزم علة معينة وان
اراد انه لا شي من المعلولات المعينة يستلزم علة معينة فمم والسند ما فيه بحث اذ لا شي من المعلولات المعينة يستلزم
علة معينة وذلك لان المعلول لامكانه يستلزم العلة لا لخصوصيته انه حتى لو لم يكن ممكنا لم يستلزم العلة اصلا
والامكان يستدعي مرجحا ما لا امرا مخصوصا اذ لو استدعى امرا مخصوصا لا يوجد الممكن بدونه فالمعلول الا بعد
لا يستلزم علة معينة نظرا الى ذاته اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لخ قيل من البين انه لا يمكن ان يكون الشي الواحد
اخر نسبتان متنافيتان وان علمنا لجهتين ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين وان استند الى علتين مختلفتين
فاختلاف الجهة التوضيح منشا النسبتين كما صرح به لا يدفع المحذور بل لا بد من اختلاف في احد الطرفين وح يظهر
اندفاع المحذور وفيه بحث اذ قد تبين ان النسبة العلة الى المعلول بالوجوب ونسبة المعلول اليها الامكان وان الوجوب
والامكان متنافيان فلا محالة المتوجه منهما انه يمكن ان يكون للشي الواحد الى اخر نسبتان متنافيتان فقوله ضرورة
امتناع اجتماع المتنافيين قلنا اجتماع المتنافيين من جهة واحدة مستحيل لا من جهتين كما نحن فيه قوله ان اراد ما لا بد
في الدليل المرضي حلول الى ان يختار قسما ثالثا وهو ان المراد به نفس المعلولية فكانه قال كل واحد منهما على التقدير الدور

نول

تحاد

لخلاف

معلول للاخر المعلول لذلك الواحد فيلزم معلولية كل واحد منهما لنفسه وهو ح اذا المعلولية لا يتصور الا بين
امرين متغايرين مثل ذلك في التقرير الذي ذكره الامام اذ يصرح قوله العلة متقدمة على المعلول في المرتبة قوله العلة على
المعلول وكذا قوله فلو كان الشي علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة عليه برتبة قوله لو كان الشي علة لعلته
لكان علة لعلته التي هي علة له وهو لغو وفيه بحث اذ كثيرا ما يصرح بالمقدمات الاولية اذا كانت نافعة في الاستد
فلو قيل العلة علة المعلول لبنيوكان من العلة والمعلول نسبة ثم مثله على تقدير الدور يلزم ان يكون العلة
والمعلول امرا واحدا فيلزم ان يتحقق النسبة بين شي واحد لا يرد هذا بانه ذكر فيه تلك المقدمة المعلومة وعلى تقدير
كونها لغوا زايدا في البيان لكنها غير جريان سائر المقدمات في المطالب الاخفى فلا يستقيم قوله والجري
مثل ذلك في التقرير الذي ذكره وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة لخ قيل فيه بحث لانه ان اراد بالمعنى
المصحح ترتب المعلول على العلة بالفا فلا يصح قوله هذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومحتاجا
اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه والتوليد وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا
بل هو بالنسبة الى العلة كونه متقدما وبالنسبة الى المعلول كونه متاخرا فان المتقدم والمتاخر مغاير للعلية
والمعلولية معلولان لها كيف والغرض من هذا الكلام اثبات الامر الرابع الذي هو الترتب على وجه يلزم
الشهرة الثانية من الاتحاد لا مثال مدار النقض على ان الذي يدعي بطلانه هو تقدم الشي على نفسه او على نفسه لا تقدم
لا تقدم الشي على علته حتى يقال انه عين المتنازع فيه كما ذكره الشارح في الحاشية لان المقول المعنى اثبات الامر المصحح ترتب
المعلول على العلة بالفا اذ لا دخل له في المطلوب الا ان يقال لو كان شي علة لعلته لزم كونه علة لنفسه ولا د
لا ثبات المعنى المصحح للفا اثبات هذه الملازمة اصلا حتى يقال او رده لا ثباتها وفيه بحث اذ نختار ان المراد
بالمعنى المصحح هو ترتب المعلول على العلة بالفا ولا نم انه غير العلية والمعلولية قوله بل هو بالنسبة الى العلة التقدم
وبالنسبة الى المعلول التاخر قلنا ان اراد التقدم والتاخر بالعلية فلا يظهر لهما معنى سوى العلية والمعلو
وان اراد بهما التقدم والتاخر بمعنى اخر فمن البين انه ليس الكلام فيه قوله نقول كل واحد منها يجب تعين
هذا غير وارد على ما ذكره المص لان حاصل ما ذكره انه لو ترتبت معروضاتها في سلسلة واحدة الى غير النهاية
لم يكن شي منها احدها حاصلا بالفعل لان كل واحد منها ح كان ممتنع الحصول بدون علة حاصلة
بالفعل فما دام للطرف حكم الاوسط من ان يحصل واحد بالفعل حتى يحصل منه واحد اخر لكن
احادها حاصل بالفعل فلم يكن السلسلة غير متناهية بل وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة

المتقدم هو بالنسبة الى المعلول التاخر وان
اراد به المتقدم المشترك بين العلية و
المعلولية لم يصح قوله يقال له بالنسبة
الى العلة لخ

ل

جا

وحاصل

وحاصل ما اورده الشارح عليه انه لو لا يجوز ان يحصل واحد من احادها بواحد اخر وهذا الاخر باخر وهلم جرا وهذا
الاحتمال انما يكون العقد اذا لاحظ احاد احاد السلسلة متعرض حصوله لواحد اخر ثم عرض ذلك الاخر باخر وهكذا
فانه اذا لاحظ بهذا الوجه لم يقدر على استيفا جميع احادها لعدم تناهيها فلم يظهر الحكم عنده اما اذا لاحظ
جميع احاد السلسلة اجمالا ونذكر ان شيئا منها لا يحصل بالفعل ما لم يحصل واحد اخر بالفعل فلا تشكك في
انه ما دام للطرف حكم الوسط لم يحصل شي بالفعل حتى يحصل له اخر فلا يوجد شي من احادها اصلا فظهر بما
ذكرنا ان قول المص فتحقق وجود علة واجبة لذاتها هي طرف يتميز الدليل المذكور الا انه مصادرة على المطلوب كما حسبه الشارح
فان هذا الدليل من مخترعات المص وليس كذلك فانه مذكور في كتاب التحصيل لبهمنيار قال له بعض الفضلاء هذا الدليل
منقوض بالسلاسل العدميات لان الممكن ما يجب عدمه لا يكون له عدم وما لم يكن له عدم لا يكون لغيره عنه عدم فالممكن
من حيث انه لا يكون له عدم ولا لغيره عنه عدم فلو كانت العدمات المترتبة تحصر في الممكن لم يكن منها حاصلا فلا بد من
عدم لا يحتاج الى غيره وهو الممتنع فيلزم انقطاع السلسلة عنده والحال ان عدم كون الممكن واجبا لذاته لا يستلزم
الا يكون له وجوب بالنظر الى غيره حتى يلزم ان لا يكون له وجود ولا يكون لغيره عنه وجود ونظير ما ذكرنا ان التصورات والتصد
لو كانت كلها كسبية لم يكن اكتسابها على التقدير كون النفس قديمة فان صحة مبنية على ان الحركة ما ليست ما ينفي المجهول وفيه بحث
اما في النقض فلانه انما يتوجه لو كان العدم الذي فرض النقض متكثرا في نفس الامر وليس كذلك فان الواقع انه ليس هناك
شي والعقل يتصور هنا الذي لا عدم هذا وعدم ذاك وعدم ذلك تفصيلا من قبيل تفصيل المتصل الواحد الى
هذا الجزو ذاك الجزو وذلك الجزو فكما ان ليس في المتصل المذكور كثرة في نفس الامر والكثرة باعتبار العقل وتعمله كذلك
ليس في النقض المذكور كثرة في نفس الامر والكثرة باعتبار العقل وتعمله وكما ان بعد اعتبار الكثرة يكون بين الاجزا تقدم
وتاخر كذلك بعد اعتبار الكثرة يكون بين تلك العدمات تقدم وتاخر الا ان التقدم الذي بين الاجزا ذاتي والتقدم الذي بين
العدمات بالعلية وكما ان القسمة في الاجزا المذكورة تعني عدم الانتها الى حد لا يقدر العقل على فرض جز اخر فيه لا بمعنى ترتب الا
الغير المتناهية في نفس الامر كذلك القسمة في العدمات المذكورة تعني عدم الانتها الى عدم لا يقدر العقل على اعتبار عدم اخر موثر
لا بمعنى ترتب الامور الغير المتناهية في نفس الامر والبرهان على استحالته هو هذا المعنى اذ المعتبر الاول انه واقع في العدد كما في
جانب الزيادة وفي المقدار من جانب النقصان واما في الحل فلانه لا يتوقف وجوب كل واحد من تلك العدمات على عدم اخر
ما دام للطرف حكم الوسط الحصول الوجوب هنا اصلا كما ينا مثل ذلك انما وسائل في صور شتى منها النظر الذي ذكر هذا الفا
قوله يقول كل منها يجب بغيره فيه هذا انما يرد على ما قرره في توجيه كلام المتن واما على ما قرره فلا ورود له وذلك موقوف

شي

ث

وجوبهم

على مقدمة وهي ان الشي لو امتنع جميع انحاء عدمه لم يمكن وجوده وهو ظ وبعد تمهيدها نقول لو تركنا في سلسلة الممكنات الغير
متناهية لو تمتنع عدم تلك السلسلة بتمامها لا لامتناع عدمها بالاسر لذاتها ولا لاستلزام عدمها عدم الواجب وهو ظ ولا
لاستلزام عدم ما هو واجب بغيره لان الواجب بالغير ممتنع الحصول على ذلك الفرض لان كل واحد من احادها يمكن انتفاؤه في ضمن انتفاء
جميع السلسلة اذا انتفاء جميعها غير ممتنع وما لم يمتنع جميع انحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده والسر
في ذلك ان الواجب بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير وجود علته لا على البتة اذ لو قدر انتفاؤه مع علته ولم يترتبه في سلسلة العلل الى
الواجب فانه لا يلزم محال اصلا والحق انطباق ... الشرح على ما ذكرنا من غير تكلف فان قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا ... انه
على هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير اصلا لان كل واحد منها يمكن العدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده واما التحليل
على هذا التقدير بعدم كل منها مع وجود علته لا مطلقا وفيه بحث اما اولا فلان حصر سبب امتناع عدم سلسلة الممكنات
بالاسر على تقدير التحقق في الامور المذكورة ممنوع لجواز ان يكون سبب امتناع عدم السلسلة بالاسر انتفاء جميع عللها
عدمها على وجودها اذ مع انتفاء جميع العدم يكون العدم ممتنعا بالغير سلمنا الانحصار لكن لا نم قوله ولا لاستلزام
عدم ما هو واجب بالغير لان عدم سلسلة الممكنات بالاسر على تقدير التحقق مستلزم لعدم كل واحد منها وكل واحد منها واجب بالغير
فيكون عدمها مستلزما لعدم امور غير متناهية واجبة بالغير وكيف لا يمتنع عدم مجموع في نفس الامر يكون عدم كل جزء ممتنعا
فهو اما ثانيا فلانا لا نم ان الواجب ممتنع الحصول على ذلك الفرض وقوع التحقق ولم لا يجوز ان يكون موجودا ولم يكن علة لشيء من احاد السلسلة
لابد لنفي ذلك من دليل واما ثالثا فلان عدم انطباق ... متن الكتاب على ما ذكر ... شرحه كما لا يخفى قوله اللهم الا ان ...
العقل كل واحد منها قيل لا يخفى ان التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد مفصلا بل يكفي ملاحظتها على الاجمال بان يفرض كل
جزء بازاء جزء ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتيب ايضا لا يقال على تقدير الترتيب الوجود
يكون الاحاد واقعة بعضها بازاء بعض في الخارج مع قطع النظر عن تطبيق العقل لانا نقول ما معنى وقوع بعضها
بازاء بعض في الخارج ان كان المراد ان بعضها نسبة الى بعض بحسب الترتيب في الخارج فبدون ذلك لا يتحقق الفرق اذ الكلام
في ان بدون ذلك الفرق الترتيب يتحقق التطبيق العقلي ونفس هذا الترتيب ليس انطباقا فعليا حتى يصح ان يقال
ان الانطباق هناك حاصل في الخارج وان كان المراد ان بعضها ينطبق على البعض في الخارج فليس كذلك كيف والانطباق
امر يعرضه العقل بين كل منهما وبين ما تقدم عليه والحق ان ... على تقدير عدم الترتيب لا يلزم انقطاع السلسلتين لجواز
ان يكون زيادة الزائد في الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الاحاد شيء من الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء فيتحقق في السلسلة
فيما بقي من الاحاد فلا يلزم انقطاع الناقص والزائد وتفصيله ان السلسلتين المفروضتين لا شك في ازدياد احديهما على

الاخرى من الطرف المتناهي فاذا طبقناهما في صورة الترتيب تنتقل الزيادة من هذا الطرف الى
الطرف المقابل لان تلك الزيادة ليست في الاوساط لان المفروض كل من الاحاد بازاء سابقه مرتبة مثلا فلا تبقى
في البين زيادة لاحديهما على الاخرى لاتساق النظام ولو لم يكن من الطرف لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها
اولا واما اذا لم يترتب الاحاد فيجوز ان تنتقل الزيادة الى الاوساط اذ ليس لها نظام متسق حتى
يلزم انتقال الزيادة الى الطرف كما في الصورة الاولى فاعرفه فانه دقيق وانظمه في سلك نظائره من خواص هذا
التعليق واما على تقدير عدم الاجتماع فالاعتداد الاتم وستزيد لك تقريرا في اثبات حدوث العالم وفيه بحث
اذ لو كان التطبيق بعرض كل جزء بازاء اخر كما حسب هذا القائل لا وقوع كل واحد منها بازاء واحد في نفس الامر فالتطبيق
المحصل للمفصل ممتنع كما اعترف به فيكفي اجماليا واذا كان اجماليا لم يتميز الاجزاء بعضها عن بعض حتى عند
التطبيق فلم يتعين بحسب فرضنا اي جزء من هذه السلسلة منطبق على اي جزء من تلك بل فرض بازاء كل جزء من هذه
جزء من تلك فينطبق كل جزء من احديهما على جزء من الاخرى بلا تعيين المنطبقين في كل مرتبة بحسب فرضه والحق لنفس
الامر لعدم الانطباق فيها ... الزيادة واقع في الجانب الاخر لا في الاوساط ولا في هذا الجانب مع ظهور ان
الزيادة واقعة في نفس الامر في هذا الجانب ولا ينتقل بواسطة الفرض الغير المطابق لما في نفس الامر من هذا الجانب
الى الجانب الاخر في نفس الامر حتى يلزم انقطاع السلسلة من الجانب الاخر فيها سلمنا انه يجوز في التطبيق الاجمالي
تعيين المنطبقين في كل مرتبة بحسب الفرض لكن غاية ما يلزم من ذلك ان يكون السلسلة متناهية بحسب الفرض الغير
المطابق لما في نفس الامر من ذلك الجانب وهو غير مفيد اذ الدعوى انها متناهية في نفس الامر من ذلك الجانب وذلك
غير لازم لجواز ان يكون غير متناهية بحسب نفس الامر من ذلك الجانب ومتناهية بحسب الفرض الغير المطابق من الجانب المذكور
وعندي ان الانطباق في اجزاء السلسلتين واقع في نفس الامر فان المعنى بالمنطبقين ههنا ان يكون كل منهما معروضا
لمرتبة واحدة من مراتب العدد ككونه اول السلسلة فيكون الجزء الاول من احديهما منطبقا على الجزء الاول
من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا وهكذا ومعنى التطبيق هو الالتفات الى الانطباق فان ... السلسلتين
لما الانطباق فلا بد من ان يكون منطبقة بالاسر ان لوحظ في ان قصير في نفس الامر اول وثان وثالث ورابع وهكذا
الى كل مرتبة من مراتب العدد الموجود في الزائد او لا يكون مطابقة وذلك بان يوجد في الزائد مرتبة من العدد
ولا يوجد هذه المرتبة في الناقص في نفس الامر فيلزم انقطاع الناقص لانقطاعها في نفس الامر هذا اذا كانت
في غير المتناهي اجزاء متعددة اما اذا لم يكن ... كالخط الغير المتناهي فيمكن ان ينقسم الى اقسام متساوية وتجري

فيه مثل ما ذكرناه قوله لا يحتاج الى وجودها مفصلة في الذهن قال بعض الفضلاء ان اراد به وجودها في مطلق القوى
الدراكة العام للوجود في المبادي العالية فلا نم استحالته فان القوم يصححون وجود جميع المفهومات فيها وجودا عقليا
وان اراد به وجودها في قوانا فلم ولكن لا يجدي نفعا اذ الوجود في مطلق القوى الدراكة لما امكانه يكفي في امكان
التطبيق والانطباق اذ الضرورة قاضية بان من يعلم اجزاء الجملتين على التفصيل معا يقدر على ان يضع كل واحد منها
بازاء الاخر وان المانع لهذا الوضع ليس الا عدم العلم بتلك الاجزاء على التفصيل واحتمال ان لا يكون في علم المبادي تلك
الحوادث ترتيب لعدم دخول الزمان فيها لا يضرنا على ان الانطباق في اجزاء الجملتين الحاصلتين في تلك المبادي ممكن وان لم يترتب
في علومهم فان الترتيب بحسب الوجود الخارجي يكفي لظهور انه اذا احدث الحركات المترتبة بحسب الوجود الخارجي الموجودة في المبادي
جملتين احديهما زائدة على الاخرى بواحد من جانب المبدأ وطبق الجزء الاول من الجملة الزائدة على الجزء الاول من الجملة الناقصة ينطبق
الاجزاء من اوليهما على ساير الاجزاء من الثانية فان الترتيب والتوقف ثابتة لتلك الاجزاء في حال وجودها الذهني في تلك
القوى وبذلك تبين ان تطبيق المتقدم منها على المتأخر منها مرتبا الى غير النهاية وفيه بحث اما اولا فلانه في صدد تتميم نقض الدليل ليل
بالامور الغير المتناهية المتعاقبة وظاهر الاستدلال الا المنع واما ثانيا فلان النقض المذكور انما يتم لو استلزم وجود
الامور الغير المتناهية المتعاقبة امكان ترتب الامور الغير المتناهية الموجودة معا في المبادي العالية او في غيرها ليصح
جريان التطبيق فيها وذلك غير لازم اما في المبادي العالية فلانه لا يلزم من علمها بالامور الغير المتناهية حصول
الصور الغير المتناهية فيها لجواز ان يعلم بصورة واحدة امورا كثيرة كما حقق ذلك في موضعه وعلى تقدير ان
يكون فيها صور غير متناهية فلم لا يجوز ان تقدر على تطبيق بعضها على بعض اجزاء على ان التطبيق انما يكون لو
حسبانه وهي مفقودة هناك وما ادعاه من ان كل من يعرف اجزاء الجملة بالتفصيل معا يقدر على ان يضع كل واحد
منهما بازاء الاخرى غير مسلم ولا تنفعه الضرورة بل لا اصلا لجواز ان لا يكون له الة بها ينطبق شيء على شيء اخر واما
في غير المبادي العالية فلما مر في الشرح قوله والتي توجد معا لكن لا ترتيب فيها كالنفوس الناطقة قال بعض الفضلاء
قد عرفت انه لا شك في ان نفس الاب من حيث المعلولية ... وليس علة معدة والا لم يجز اجتماعها مع نفس الابن والشك
ان العلة المعدة يتقدم على المعلول فيكون بينهما ترتب مع قطع النظر عن الحركات ح نفرض جملة مركبة من نفوس ابا زيد وجملة
مركبة منها مع نفس زيد وتسقط الاحاد الموجودة بلا لزوم انطباق الاحاد المعدومة وفيه بحث اذ لا يلزم من كون
النفوس الناطقة غير متناهية ان يكون نفوس ابا زيد مثلا غير متناهية لاحتمال انتفاء افراد الانسان بالكلية
في الطرفان تكاد ... حصول فرد منه لا بالتولد من فرد اخر كما في ادم عليه الصلوة والسلام وقد ذهب بعض

الفاضلين الى ادوار واكوار ليلا يلزم ان يكون تعطيل ... قوله اي لو وقوع كل واحد منها بحيث ...
ان يمنع امكان وقوع كل واحد من احاد ان قصيرة ازاء كل واحد من احاد ... واسنده بان ذلك الواقع ان كان في الذهن
فيتوقف على وجود مفصل وان كان في الخارج فيتوقف على الترتيب والتحدي القدح في السند لا يدفع منع المقدمة
الممنوعة وما ذكر الخصم من جواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى لا يستلزم اعتراضا بان ... امكان
وقوع كل واحد منهما بازاء واحد من الاخرى لان مراده الجواز العقلي الذي هو الاحتمال فان غرضه دفع جريان الدليل
في هذه الصورة بمنع بعض مقدماته فهو مانع يكفيه احتمال اللاوقوع ولا يكفي اجراء الوقوع في اجراء الدليل ... انما
يتم بان يثبت الامكان الذاتي فيقال لو كانت الامور الغير المتناهية الغير المترتبة ممكنا لامكن وقوع كل واحد من اجزاء
السلسلتين بازاء واحد من الاخرى ... في اجراء الدليل والخصم ح يمنع الملازمة ثم لو سلم الملازمة فلا نم الدليل
لما اسلفنا من انه يجوز زيادة الكل على الجزء في الاوساط فلا يظهر الخلف كما عرفته سابقا وفيه بحث اما اولا
فلان تطبيق الامور المذكورة بحسب فرض العقل ظاهر على غرار ... والملاحظة الاجمالية كما ... ذلك كما انه
كاف في تطبيق الاجزاء المترتبة واما ثانيا فلان الامور الغير المتناهية حسبها سلسلة كما صرح به ولذلك حكم
بجريان الدليل المذكور فيها وهي ليست سلسلة كما لا يخفى قوله والعقل يفرض هذا الممكن فيه بحث اذ لو كانت اجزاء
الجملتين بلا ترتيب ووقع التطبيق بينهما ... من ذلك تناهي شيء منهما اذ غاية ما لزم من ذلك ان يكون غير متناه اكثر
من غير متناه اخر وذلك ليس بمنكر لان الالوف الغير المتناهية اكثر من الاحاد الغير المتناهية توضيح ذلك انه
اذا كان بين احاد الجملتين ترتب حتى كان هناك سلسلتان فلو طبق احديهما على الاخرى وكانت زائدة
عليها وراسها متطابقان فلا محالة يكون الزيادة في الجانب الاخر ويلزم التناهي ضرورة ان السلسلة
التي لها طرفان متناهية واما اذا لم يكن بين احاد الجملتين ترتيب لم يكن هناك سلسلة فلو طبق احديهما
على الاخرى وكانت احديهما زائدة عليها فغاية ما لزم ان يكون الزائد اكثر من الناقص ولا يلزم من ذلك تناهي
شيء منهما لا يقال نحن نفرض ترتبا بين احاد الجملتين الغير المترتبين حتى تصير سلسلتين ثم نطبق احديهما على الاخرى
ح يلزم التناهي لانا نقول انما يلزم التناهي لو كان احاد الجملتين ممكنة الترتيب في نفس الامر او نجعل فيها كما
حققناه انفا ومن الجائز ان يكون امكان ترتيبها محالا لاستلزامه محالا هو التناهي على التقدير وعدم التناهي فان بعض
الفضلاء صرح الحكماء بجواز التسلسل في العقول المترتبة مع انهم صرحوا بثبوت نهاية القوى العالية التي حكموا بان علمها
بتلك المعدومات بارتسام صورها الذي هو الوجود الذهني فلزمهم انتقاض ذلك البرهان بتلك العقول المترتبة

المجتمعة الوجود في الذهن لتحقق شرايطه فيها فان قلت لا نم تحقق جميع شرايطه في تلك الصورة لجواز ان يكون الترتب
في علومهم لعدم دخول الزمان فيها قلنا لا نم لزوم ترتب العلوم المتعلقة بتلك المعدومات في جريان برهان التطبيق فيها لجواز
احد شرطيه اعني الترتب يكفي فيه ترتب نفس المعدومات اذ يصدق على الشرط الاطلاقي الترتب سواء كان ذلك في وجودات اجزاء الجملة
ان كان الترتب فيها من حيث انها موجودة او باعتبار العدم او كان الترتب فيها من حيث انها معدومة كما فيما نحن فيه وكيف لا وان اشتراط
الوجود في جريان برهان التطبيق ليس الا لاجل ان التمايز والتعدد اللذين يتوقف عليهما الانطباق يتوقفان على الوجود
بناء على ان الاعدام لا تمايز ولو فرض عدم التوقف وقيل بتمايز الاعدام في الخارج لم يشك عاقل في جريان ذلك الفرد
البرهان في صورة المعدومات المتناهية المترتبة وان كان هذا الترتب باعتبار العدم دون الوجود ولو سلم ذلك
فنقول الترتب ثابت في علومهم المتعلقة ببعض المعدومات الغير المتناهية اعني الثابت الغير المتناهية التي يكون الثابتة
احدى المنتسبين كثبوت ثبوت القيام وثبوت ثبوت ثبوته وهكذا الى غير النهاية فان العلم المتعلق بثبوت الثبوت
يتوقف على العلم بالثبوت لكونه احد المنتسبين وهذا القدر كاف في انتقاض البرهان الا ان يقال المعلوم ليس جزما هو انهم
يتعلق بغير المتناهي في الجملة واما انهم عالمون بكل الغير المتناهي فلا جزم به لم لا يجوز ان يمنع عليهم بعض غير المتناهي لا يعلم
الخ كما فيما نحن بصدده لانا نقول ان الباري تعالى عالم بجميع المفهومات بحيث لا يشذ عن علمه شيء كما ذهب اليه محققو الحكماء
وان علمه بالمعدومات بارتسام صورها في القوى العالية كما صرحوا به ولو لم يكن تعلق علمهم ببعض المعدومات لم يكن علم الله تعالى
شاملا له كما ذكرنا فيما سبق وفيه بحث اذ قد عرفت فيما سبق ان الكلام في المعدومات المذكورة ليس في وقوعها في نفس الامر
وانها من قبيل كون الاجزاء المفروضة في المتصل الواحد وان التسلسل فيها بمعنى عدم الوقوف الى حد لا يتجاوزه العقل لا الغير المستحيل
الذي فيه الكلام واذا كان كذلك فالعلم المطابق لما في نفس الامر هناك هو علم واحد بالعدم المنقسم الى هذه العدمات
لا علوم كثيرة بالعدمات المذكورة كما ان العلم المطابق الواقع فيه علم واحد بالمتصل الواحد لا علوم متعددة بالاجزاء
المفروضة فيه فلما كان علوم المبادي العالية مطابقة للواقع كان علمها في الصورة المذكورة علما واحدا بالعدم
المنقسم الى هذه العدمات وعلما واحدا بالمتصل الواحد المنقسم الى تلك الاجزاء نعم كلما اخرج من العدمات والاجزاء
الى الفعل في ذهن من الاذهان يكون عالما به من حيث انه حاصل في الذهن المذكور فلم يلزم التسلسل المستحيل في
العدمات انفسها ولا في علوم القوى العالية بها ولم يلزم ايضا في علمها بالنسب الا مر غير ممتنع من ان صدق المشتق لا يستلزم
قيام مبدا الاشتقاق فليس الثابت ثابتا مستلزما لان يقوم به الثبوت في نفس الامر حتى يقال ثبوته ثابت
وذلك مستلزم لان يكون لثبوته ثبوت اخر وهكذا الى غير النهاية واذا لم يلزم ان يكون للثابت ثبوت

في نفس الامر لم يلزم ثبوتات غير متناهية فيها فلم يلزم ان يكون للقوى العالية علوم غير متناهية يجري فيها
برهان التطبيق وينتقض البرهان فان تلك القوى عالمة بما في نفس الامر خارجا كان او ذهنا ولا يكون فيه ما هو الا شي
محض لا تحقق ولا تميز له اصلا ثم قال ثم اعلم ان ههنا اشكالا قويا وهو ان من التسلسل ما هو واقع في نفس الامر وهو تسلسل
بعض الاعتبارات المترتبة التي لا تنقطع بانقطاع اعتبار العقل كسلسلة التعلقات العلمية التي تكون متعلقة
نفس التعلق العلمي فان هذه التعلقات امور ثابتة للتعلق في نفس الامر ومترتبة لتوقف كل واحد منها على متعلقه
وكذا تسلسل التاثيرات لان اتصاف المؤثر بالتاثير اتصاف في نفس الامر والا يلزم ان يكذب قولنا ان المؤثر اتصاف
المؤثر الكل ولا بد لهذا الاتصاف من علة مؤثرة فيه وان كانت الصفة اعتبارية غير محتاجة الى العلة فيتحقق الا
بالتاثير الاخر المتعلق بالتاثير الاول بحسب نفس الامر وهكذا تترتب التاثيرات الغير المتناهية فان قلت لو جرى برهان
التطبيق في مثل هذا التسلسل يلزم انتقاض البرهان به ومع ذلك لكونا شرطا الوجود في جريانه لغوا الظهور ان هذا
التسلسل واقع سواء وجد احاد الجملة او لا اذ القوم صرحوا بان اتصاف الشيء بصفة في نفس الامر لا يتوقف على
وجود الصفة لا في الخارج ولا في الذهن وان فرض عدم جريانه فيه وان كان خلاف الواقع يمنع جريانه في تسلسل الموجودات
ايضا اذ البديهة لا تفرق بينهما فتسليم جريانه في احدهما دون الاخر تحكم وفيه بحث لانه ان اراد بالتسلسل في الاعتباريات
التسلسل الغير المستحيل بمعنى عدم الانتهاء الى مرتبة يقف العقل فيها ولا يتجاوز الى مرتبة اخرى فتحققه مسلم وجريان
برهان التطبيق فيه مم اذ اجزاء هذه السلسلة لم تخرج بتمامها الى الفعل وما خرج منها الى الفعل
لا يكون الا متناهيا كما حقق في موضعه وان اراد به التسلسل المستحيل الذي يجري برهان التطبيق فيه فتحققه في
الاعتباريات غير مسلم فان ذات العلة متحدة مع المؤثرية في الخارج وزائدة عليها عارضة لها في الاعتبار مفهوم المؤثر
الذهني لا في نفس الامر والتاثير بالمعنى المصدري لا عروض له للمؤثر اصلا لا بحسب نفس الامر
ولا بحسب الاعتبار الذهني كما مر مرارا واما ان صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدا الاشتقاق وكذا الوجود لو
بعلل المهية في الخارج وزائد عليها عارض لها في الاعتبار الذهني بالمعنى الذي عرفت لا في نفس الامر والوجود
بالمعنى المصدري ليس عارضا لها في نفس الامر ولا في الاعتبار الذهني فاذن لا يلزم ان يكون المؤثر متصفا
بالتاثير في نفس الامر حتى يلزم ان يكون لذلك الاتصاف مؤثر اخر ويلزم التسلسل وقس على ذلك سائر الا
الاعتبارية قوله كان هناك علة متقدمة توضيح ذلك انه اذا كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات
لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات لكون تحقق مطلق العلة هناك متقدما على تحقق مطلق المعلول

حيث لا يكون لشيء من المعلولات تحقق في مرتبة تلك العلة فيتحقق مطلق العلة في ضمنه هناك متقدما على تحقق مطلق
المعلول ولو لم يكن علة متقدمة انطبق كل ما سوى الاخير على نسبة التثنيتين لم يكن تحقق مطلق العلة هناك متقدما
على تحقق مطلق المعلول اذ تحقق مطلق العلة هناك حاصل لا في ضمن احد المنطبقات وكل منهما معلولية في مرتبة
عليته او متقدم عليها فتحقق مطلق المعلول هناك اما في مرتبة مطلق العلية او متقدم عليها هذا ظاهر انه
لو لم يكن علة متقدمة على جميع المنطبقات في الصورة المفروضة لم يكن العلة متقدمة على المعلول قوله لا يلزم ان
ينطبق المعلول الخ قيل هذه الملازمة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متناهية وما قيل كيف لا
سلسلة العلل بواحدة من تلك الجهة مع ان سلسلة المعلولات زادت في هذه الجهة بواحد هو المعلول الاخير الذي
لم يلحقه في السلسلة لانه لم يجتمع فيها الصنفان معا فلو لم ترد سلسلة العلل بواحد في تلك الطرف لم يكن الصنفان
متساويين في العدد فيكون هناك معلولية بلا علية تقابله وهو باطل بالقاعدة في دفع الايراد عن هذا الدليل
اذ ليس فيه اثبات للمقدمة الممنوعة والاولى ترك هذا الدليل والتمسك ببرهان التضايف الذي ياتي بعد ذلك والاولى
يمكن ان يقال في توجيه هذا الدليل ان العقل يحكم بان كل جملة تكون علياتها ومعلولياتها بهذا الوجه لا خلاء من علة
خارجة حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية اذ العلل والمعلولات المتطابقة على هذا الوجه تحتاج
الى الخارج متقدم اذ لو لم تحتج الى الخارج كانت هي بعينها عللا ومعلولات وقد تابق الذي هو
مقتضى العلية وهذا الحكم بديهي بالنسبة الى العقول المجردة فان العقل اذا لاحظ اجمالا ان هذه السلسلة
[illegible] في عدد علياتها ومعلولياتها وليس شيء من تلك العليات مكافئا للمعلوليات التي انطبقت عليها وقد جزم
باحتياجها الى علة تكافئها والشبهة انما نشات من طلب التفصيل في الحكم الذي يحكم به العقل اجمالا ونظير
هذا ما يقال ان الحكم بان الموجد مقدم على الموجد من غير تفصيل من وجد نفسه وموجد غيره ثم بحث [illegible]
لا يكون علة لوجوده وكذا ما يقولون في البرهان السلمي ان كل جملة من الابعاد المتزايدة تجتمع في بعد واحد
فلو امكن جملة من الابعاد غير متناهية لامكن اجتماعها في بعد فيلزم ان يكون البعد المشتمل على لا متناهي
محصورا بين الحاصرين فان مثل ذلك الحاصل فيما ذكرناه ونظايره التي لا تكاد تنضبط وقد قرر الشيخ في الشفاء البرهان ع
هذا التحديد هكذا ان كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة ولما
كان علة كان له معلول فلو تسلسل العلل لا الى نهاية لكان كل سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا
واحد من احادها الا وهو معلول وعلة ايضا اذ لا علة فلا الا علة للمعلول الطرف المفروض واما انها معلولة فلان

ما تعلق بالمعلولات البواقي يكون معلولا فلما تبين ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول
وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا بلا طرف واتم هذا الكلام ويرد
عليه ان كلا من احاد تلك السلسلة وسط بالقياس الى طرفيها واحدا من تلك الاحاد وكذا كل قطعة متناهية
اخذت منها وليس كل الاحاد بأسرها وسطا لان حكم الكل الافرادي قد يخالف حكم الكل المجموعي فما هو وسط فله طرف
اعني كل واحد وكل قطعة متناهية وما لا طرف له فليس وسطا اعني السلسلة الغير المتناهية التي هي الاحاد
باسرها وهذه الشبهة نظير ما يرد على ساير البراهين وتندفع بمثل ما ذكرنا هناك وهو ان العقل
يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية وغير المتناهية وحكم الافرادي وان خالف
حكم الكل لكن قد يحكم العقل بعدم المخالفة في بعض المواد وهذه المادة منها فلو وجدت السلسلة الغير المتناهية
التي كل واحد منها علة ومعلول كان المجموع وسطا من غير طرف والشبهة انما نشات من منع وجود السلسلة المفروضة
او تجويز وجودها اذ لا ريب في جزم العقل بان مجموع الاوساط وسط بناء على ان وجود السلسلة المفروضة في تلك المقدمة
اما اذا عرضت تلك المقدمة على العقل السليم من غير التفصيل فيحكم به كما في النظائر المذكورة والحاصل ان الحكم
الكلي في مادة غاية ما لزم من توسط كل جزء من اجزاء السلسلة ان يكون السلسلة متوسطة تفصيلا اي يتوسط كثرة هي توسط
جزء جزء منها ولا يلزم من ذلك ان يكون وسطا بتوسط واحد هو توسط مجموع السلسلة من حيث هي مجموع بين طرفين لا
انه يلزم من تقدم كل واحد من اجزاء المجموع عليه ان يكون المجموع متقدما على نفسه بتقدم واحد تفصيلا اي بتقدمات
كثيرة هي تقدم هذا الجزء وتقدم ذلك الجزء ولا يلزم ان يكون المجموع متقدما على نفسه بتقدم واحد وبعضهم
ذكر ان المراد بتوسط كل واحد من اجزاء عشرة متفرقة بين امرين بعيد والعشرة المذكورة متوسطة بين جزاء ولا يتصور ان
مجموعها من حيث هو المجموع متوسط بين امرين والتوسط التفصيلي بالمعنى المذكور انما هو عدم [illegible]
قوله اذ من اجزائها ما يكون على هذا المعنى لا يتوجه على ان التسلسل يتصور ان يكون من جانب العلة فقط بان يكون
علة كل واحد من احاد السلسلة غير متناهية دون معلولاتها ويتصور ان يكون من جانب المعلول فقط بان يكون معلول
كل واحد من احاد السلسلة غير متناهية دون علة ويتصور ان يكون من كلا طرفين بان يكون علة كل واحد منها
ومعلولة كلاهما غير متناهيين والمراد ههنا ان يكون علة مستقلة لجميع السلسلة كما ذكر انما يتوجه على
التقدير الاول دون الاخرين قوله ثم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء محتاج الى العلة قال بعض الفضلاء
هذا غلط فاحش لان ما نحن فيه من قبيل الاحتياج الى العلة المستقلة بتمامها والجزء المفروض انه جزء علة

مستقل للجملة وعلة علة مقارنة غير صادرة عنه وليس هذا من قبيل حركة اليد بالقياس الى معلولها فان علتها ليست علة مقارنة بل علة بعينه فقط خلاف علة الكل المفروض فانها علة معاونة قريبة النسبة للجملة وان كانت بعيدة بالنسبة للجزء الذي هو معلول الكل المفروض وفيه بحث اذ ورود الاعتراض على الكل المقدمة ان اخذت عامة واحدت بما نحن فيه وهو ان يكون ما بعد المعلول الاخير علة مستقلة للجملة فلا بد في اعانة علية له في ايجاد الجملة استقلالا في ايجادها لا علية المعاونة له في ايجاد الجملة جزؤها واعانة الجزء اياها في استقلال الكل **قوله** انها ممكن مجرد عبارة عن ممكنات لا تشبيه في ذي سلسلة ان الممكن قد يكون واحدا وقد يكون كثيرا وان احتياجه الى السبب بعد الاشكال لا اصل الوحدة او الكثرة فكما ان الممكن الواحد يحتاج الى السبب كذلك الممكن الكثير يحتاج الى السبب فظهر ان تكون الاحاد ممكنات واثبات انها ممكنات لا يقتضي استغناءها عن السبب قطعا غاية الامر ان يكون سببها جميع اسباب الاحاد وحينئذ يقال جميع تلك الاسباب التي هي علة السلسلة اما عينها او داخل فيها او خارج عنها وساق الكلام وقوله ما يقال من ان وجود الاحاد غير وجود كل واحد منها كلام خارج عن التحصيل اذ مقابس وجود الاحاد لوجود كل واحد منها ط لا نسبة بها كيف او وجود كل واحد منها جز لوجودات الاحاد بالاسر **قوله** فالاولى اعتبار الجملة التي يتعدد عن الالوف الخ قيل هذه الحصة ممنوعة لم لا يجوز الجملة التي تتعدد عن الالوف منتهية جميع السلسلة فاذا اخذ جزءا من اجزاء السلسلة وترك تسعة وتسع وتسعون جزءا ثم اخذ جزء اخر وترك مثل ذلك وهكذا الى غير النهاية يكون هذه الجملة من الاحاد بتعدد عدد الالوف ولا يلزم من مجرد ما ذكر وقوع هذه الجملة في احد الطرفين فان قيل يطوي عن الالوف في الاحاد فيظهر انتقال الزيادة الى جانب اللانهاية كان رجوعا الى برهان التطبيق بعينه وفيه بحث اذ الاحاد المتجاورة الكثيرة يحتمل اشتمالها على الاحاد المتجاورة القليلة او ان اشتملت على الاحاد المتفرقة القليلة ايضا مثلا اذا كانت المتجاورة الكثيرة ماية يجب ان يتحقق فيها عشرة متجاورة او عشرة لكنها لا تعين ذلك فان تحقق فيها ايضا عشرة غير متجاورة بان يعتبر واحد ويترك تسعة ثم يعتبر واحد ويترك تسعة وهكذا ولما كانت الاجزاء التي من السلسلة المفروضة مترتبة الى غير النهاية وزائدة في عدد الالوف الواقعة فيها يجب ان يشتمل على الاحاد المتجاورة بعدد الالوف وان اشتملت على الاحاد المتفرقة بعددها ايضا واذا اشتملت السلسلة على الاحاد المتجاورة بعدد الالوف المذكورة المنقطعة المذكورة على ما لا يخفى **قوله** وشاع فيما بينهم انه لا شك في التعيين المستلزم الى التكافؤ العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلية كون المعلولية فيهما لا تقدم لاحدهما على الاخر الا في اصلا الا بحكم العقل بانه تحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم ارتفع المعلولية فانه يحكم بان ذات العلة تحقق اولا ثم تحقق ذات المعلول وبانها ترتفع اولا ثم ترتفع ذات المعلول وذلك لان العلية والمعلولية متضايفتان حينئذ وهما

متكافئان في الوجود وفي الارتفاع ايضا كما حقق في موضعه وحمل كلام المتن على هذا اولى مما حمله الشارح عليه اما اولا فلسلامته عن الايراد المذكور في الشرح واما ثانيا فلبقاء العلة على عمومه كما هو الظاهر واما ثالثا فلان حاصل الكلام على ما ذكره الشارح انه اذا كان ثالث علة موجود كان المعلول موجودا واذا كان معدوما كان معدوما وليس كذلك مع ما يكتنف المصنف بقوله والفاعل في الطرفين واحد كثيرا فاين **قوله** اقول لم يرد به جواز ان يكون الوجودي الخ قيل لا يخفى انه يعلم ان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لزم في هذه الصورة ان يكون عدم الله تعالى عن ذلك علة لامر وجود وكون عدمه محالا لا ينافي عليته فان عدم العقل الاول معلول لعدمه تعالى فعدمه علة له لكن لما كان العلة ممتنعا كان المعلول ممتنعا بالغير فلو كان الواجب علة لامر عدمي لكان عدمه علة لامر وجودي والتالي باطل فالمقدم مثله لا يقال عدمه محال فجاز ان يستلزم محالا وهو عليته للامر الوجودي لانا نقول المحال الملزوم ههنا هو فرض من كون الواجب علة لامر عدمي فانه قد ثبت انه يستلزم كون عدمه علة لامر وجودي وهذا اللازم محال وان كان ذلك العدم محالا اولا فالمفروض المذكور محال وفيه بحث اذ قوله وكون عدمه محالا لا ينافي عليته ممنوع لان اتصاف عدم العلة بعليته لعدم المعلول انما يكون في حال وقوع عدم العلة لا في حال عدم وقوعه فاذا كان وقوع عدم العلة محالا لم يتصف العلية اصلا كما ان الوجود ايضا كذلك وما ادعاه من علية عدم الواجب تعالى عن ذلك لعدم العقل الاول غير مسلم وانما يكون علة لو كان له وقوع في الواقع وليس فليس واذا كان كذلك فلم يلزم من كون الواجب علة لامر عدمي ان يكون عدمه علة لامر وجودي كما حسبه **قوله** يرد ودليله يجوز ان لا يكون الملكة علة قبل من البين ان الامكان علة الاحتياج والاحتياج نسبة تقتضي محتاجا ومحتاجا اليه فكل ممكن فله امر يحتاج اليه سواء وجد اولم يوجد اصلا نعم ان كان موجودا يلزم تحقق المحتاج اليه وان لم يكن موجودا فلا فكل ممكن له علة يجب تحققه ان كان ممتنعا كانت العلة او ممكنا موجودا او معدوما وما فالملكة المذكورة يكون معلولا لامر موجود لكونها امرا وجوديا فلكون عدم ذلك الوجودي علة لعدمها والمفروض كون الامر الوجودي علة لعدمها فيجتمع علتان مستقلتان فلو كان الواجب علة لامر عدمي لزم اجتماع العلتين على معلول واحد هو ذلك الامر العدمي وهذه الملازمة على ما ذكرناه ولا يتوجه المنع الذي ذكره الشارح نعم يبقى الكلام ههنا في بطلان التالي بناء على ما يقال ان توارد العلل المستقلة على سبيل البدل غير ممتنع فاذا فرض كون الواجب علة للملكة وعدم الواجب ممتنع فلا يجتمع مع ذلك الامر الوجودي الذي فرض علة للعدمي وعلى تقدير كون علة الملكة امرا ممكنا يجوز ان لا يجتمع مع الوجودي الذي هو علة العدمي فلا يلزم التوارد على سبيل الاجتماع حتى يكون محالا ويندفع بانه على تقدير تحقق الامر الوجودي

المفروض علة للامر العدمي لا يخلو اما ان يوجد الوجودي الذي هو علة ملكته اولا وعلى الاول يلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم اجتماع علتين مستقلتين لا يقال الاثم لزوم اجتماع النقيضين على التقدير الاول لجواز ان تخلف احدهما الفقدان شرط لانا نقول المراد بالعلتين المجتمعتين شرائط التاثير فانا نقول على التقدير تحقق الوجودي المفروض علة للامر العدمي مع جميع شرائط التاثير لا يخلو اما ان يوجد الوجودي الذي هو علة الملكة مع جميع شرائط التاثير ايضا وتسوق الكلام الخ وفيه بحث لانه ان اراد بقوله الامكان علة الاحتياج احتياج الطرف الواقع من الممكن الى علة فمسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون للطرف الغير الواقع منه علة وح جاز ان يكون ملكة العدم المذكور غير واقعة فلا يكون لها علة كما ذكره الشارح وان اراد انه ايضا علة احتياج الطرف الغير الواقع الى العلة فذلك ممنوع كيف ولو كان للطرف الغير الواقع من الممكن علة في الواقع لزم تخلف المعلول عنها حيث يكون العلة واقعة ومعلولها غير واقع ولان من جملة ان يجمع عدمان يكون كل منهما عند الانفراد علة مستقلة لعدم كعدم جزئي مركب فان كل واحد منهما حال الانفراد يكون علة مستقلة لعدم المركب وقد يجتمعان معا وح عدم المركب يكون مستندا اليهما وليس ذلك مستلزما لتوارد العلتين المستقلتين فلم لا يجوز ان يكون الوجودي الذي فرض انه علة عدم وعدم الموجود الذي هو علة ملكة ذلك العدم من هذا القبيل حتى لو انفرد كل منهما كان علة مستقلة وعند اجتماعهما يكون العدم المذكور مستندا اليهما لا يقال لا نفي ذلك من دليل ان بعض الفضلاء لا كل ممكن يحتاج في وجوده الى فاعل يحصل وجوده عند وجوده سواء كان ذلك الفاعل موجودا بالفعل اولا فاذا فرض استناد عدم ذلك الممكن الى علة وجودية فلا بد ان لا يتحقق الفاعل الموجد لذلك الممكن عند تحقق تلك العلة الوجودية التي استند اليها عدم ذلك الممكن والا لزم اجتماع وجود ذلك الممكن وعدمه المتحقق عليهما ح فاذا عدم ذلك الفاعل الموجد عند تحقق علة عدمه فلزم ان يتوارد على عدم ذلك الممكن علتان لان عدم الفاعل علة لعدم المعلول وان فرض عدم تحقق ذلك الفاعل راسا فان كون عدم العلة علة لا يختص بعدمها الطاري وانه دفع ما قيل من انه يجوز ان لا يكون الملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة اذ من البين ان من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا وما ذكره هذا القائل من انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون علته الواجب ومع ذلك لا يتحقق المعلول لاحتمال ان يكون وجود المعلول موقوفا على شرط لم يتحقق ما لا يعبأ به من له ادنى مسكة لان عدم الشرط ايضا علة لعدم المعلول فلزم التوارد المذكور نعم يرد ان يقال لم يلزم التوارد المذكور من علية الوجود لذاتها لم لا يجوز مع فرض كون الملكة معللة بالموجود وكون عدم العلة علة ولا تكون الملكة

ربما يستلزم المحال بسبب الغير كعدم العقل الاول المستلزم لعدم الباري وانما المحال استلزام الممكن لذاته المحال وما نحن فيه ليس من هذا القبيل قيل ان اراد ان العلة التامة للوجودي يكون موجودا فلا نم ذلك وان اراد ان الفاعل المستجمع لجميع شرائط التاثير موجود فلم ولا يفيد اذ يحتمل ان يكون عدم الوجودي الذي فرض علة العدمي شرطا لتلك الملكة ويكون عدمه وجود الوجودي لاحتمال ان يكون عدم العدم وجودا ولا شبهة في بطلانه كما سبق ولعل المستدل بنى كلامه على ما هو الحق وفيه بحث لما اورده العلامة انه ان اراد بقوله كل ممكن يحتاج في وجوده الى فاعل انه فاعل حال كونه موجودا فهو لكنه غير مفيد لجواز ان لا يكون موجودا ولا يكون له فاعل ح وكذا ان اراد انه لو وجد لكان له فاعل لجواز ان لا يقع المقدر المذكور وح لا يكون له فاعل وان اراد ان الممكن موجود اكان او معدوما فانه يكون وجوده عند اذا وجد لم لا يوجد اذا لم يكن واقعا لم ينصب المعلولية ح فاذا انتصف بها فاعل ح لزم تخلو احد المتضايفين بدون الاخر وهما متكافئان في الوجودي كما حقق في موضعه واما ثانيا فلما مر انه من جملة اجتماع امرين يكون كل منهما عند الانفراد علة مستقلة لعدم امر فليس هذا توارد استحالة اذ عند الاجتماع يكون المعلول مستندا اليهما معا لا الى كل واحد واما ثالثا فلان التوارد المذكور ان لزم من مجموع امور ثلاثة هي علة الوجود للعدمي وكون الملكة معللة بالموجود وكون عدم العلة علة لعدم المعلول لكنا نعلم قطعا ان كون الملكة معللة بالموجود وكون عدم العلة علة لعدم المعلول واجتماعهما ليس محالا فلو كان التوارد المذكور اللازم لذلك المجموع محالا فانما نشأ ذلك من علة الوجود للعدم فيكون علية الوجود للعدم محالا والايراد عليه ما اورده **قوله** لجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد قيل انه جزئيا ح لا يكون العلة الفاعلية لتلك الملكة موجودة بشرائط التاثير فيكون علة العدم انتفاء الفاعل من حيث انه فاعل بالفعل وان كان ذاته موجودا ولا شك ان مراد من يقول بهذا الوجه ان انتفاء الفاعل بهذا الوجه علة لانتفاء المعلول فهذا ولو اسند على هذا المطلب نقول قطعا ان انتفاء علة الملكة كاف في عدمها سواء وجد الامر الوجودي الذي فرض كونه مؤثرا في عدمها اولم يوجد والا لزم وجود المعلول مع انتفاء علته هذا واذا لم يحصل حال الشيء وجودا وعدما بوجود اخر وعدمه لم يكن الاخر علة له قطعا ولم يتجه على الشارح وفيه بحث اذ الاستدلال الذي اختاره جار في كثير من الصور مع تخلف الحكم عنه مثلا يقال انتفاء هذا الجزء كاف في عدم المركب سواء عدم الجزء الاخر اولم يعدم والا لزم تخلف المعلول مع انتفاء علته واذا لم يحصل حال الشيء وجودا وعدما بوجود اخر وعدمه لم يكن الاخر علة له قطعا فيلزم ان لا يكون عدم الجزء الاخر علة لعدم المركب ايضا وبقي ان انتفاء شرط الايجاد كاف في عدم المعلول سواء وجد ذات الفاعل اولم توجد

والالزم ثبوت المعلول مع انتفاء علته هذا اذا لم يحصل حال الشيء وجودا وعدما بوجود اخر وعدمه لم يكن له
علة له قطعا فيلزم ان لا يكون عدم ذات الفاعل علة لعدم المعلول ونظائر ذلك اكثر من ان تحصى وفساد
الاستدلال المذكور مما لا يخفى وان كون وقوع امر كافيا في وقوع اخر لا يقتضي وقوع الاخر لوقوعه فضلا
ان يقتضي انحصار وقوعه بوقوعه **قوله** اعني الوجوب اللازم للفعل لا شك ان المعلول وان توقف وجوده على
كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه ويجعله واجب الحصول ويوجده دون غيره ولذلك يقال له المقتضي
والموجد ومنه الوجود والقابل لا يقتضي المقبول ولا يجعله واجب الحصول كيف لا والا استحق وجود
المعلول به وهو ضرب من الامكان ومن ثمه قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان فالفاعل موجب للمعلول
والقابل لا موجب له ولا مستحقه فلا يكون الفاعل قابلا وعلى هذا التقرير لا يرد ان بعض القابل المستجمع لجميع
شرائط القبول لانه وان كان حصول المقبول فيه واجبا لكن القابل لا يكون مقتضيا لحصوله موجبا
له بل الاقتضاء والايجاب من قبل الفاعل ليس الا ولا يرد النقض ايضا بان الايجاب من جهة الفاعلية والامكان
من جهة القابلية فيكونان من جهتين ولا محذور فيه لان ايجاب الفاعل المقتضى متقدم على حصوله بالذات وامكان
حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا فاعلا لشيء
وقابلا له لكان فيه قبل الفعل والقبول جهتان لا توحد ولا تتقيد بجهة اخرى لا سبق له ولكن
حصوله فيه هف **قوله** ويرد عليه ان القابل اذا اجتمع شرائط التاثير قبل القابلية اما عبارة عن كون الشيء
متهيئا لقبول الاثر وذلك اذا اريد به الاستعداد واما عبارة عن كون الشيء جائز الاتصاف بالاثر وذلك
اذا اريد به الامكان الذاتي واذا اعتبر معها تحقق شرائطها وارتفاع المانع عنها لا يقتضي حصول الاثر
بالفعل بل جوازه او استحقاقه وكذا اذا اعتبر شرائط التاثير وارتفاع الموانع عنه ما لم ينضم التاثير
بالفعل هل ان القابل من حيث انه متصف بالفعل بالقابلية لا يحق وجود المقبول بل نصير متهيا له اذ يمكن
الاتصاف به بخلاف الفاعل من حيث انه متصف بالتاثير بالفعل وبهذا يحل الشبهة اذ كان منشاؤها عدم
الفرق بين القابلية والقبول بالفعل بمعنى الاتصاف فان الحقيقة هو المقبول لا القابل وفي قوله
ثمانه بالحقيقة هو المقبول لا **قوله** فلو اجتمعا في شيء من جهة واحدة قال بعض الفضلاء الامكان
للجهة التي اجتمع الفعل والقبول في شيء واحد من تلك الجهة هي الجهة التي يكون الفاعل فاعلا والقابل
قابلا من تلك الجهة ايضا فرجح وجوب الفعل من حيث كون الفاعل فاعلا وامكانه من حيث كون القابل قابلا

الي

صح

الى وجوب الفعل وامكانه من تلك الجهة الواحدة اعني التي هي وجوب الفعل وامكانه وذلك لا يدفع اجتماع
في شيء واحد من جهة واحدة فاندفع ما قيل من ان امكان الوجوب من جهة الفاعلية وامتناعه من جهة القابلية
فلا امكان الوجوب وامتناعه من حيثيتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية لا من جهة واحدة ولا محذور في هذا
كلامه وفيه بحث لانه وان اندفع بما ذكره هذا الفاضل ايراد الشارح على المجيب حيث اعتبر المجيب اجتماعهما من جهة
واحدة لكن لا يثبت مقتضى هذا الكلام ما ادعاه المص من ان الفعل والقبول متنافيان اذ لا يلزم من عدم اجتماعهما
من جهة واحدة تنافيهما فان السواد والحركة مثلا لا يجتمعان من جهة واحدة مع انهما ليسا بمتنافيين **قوله** عنهما
وفيه نظر لان لازم انه يلزم ان يكون لكل تشخص قيل الظاهر ان مراده ان المعنى انه ليس مهية مقتضية لعلة تشخص اخر مطلقا
بحيث يكون الخصوص مستندا الى الخصوص ويكون مقتضى المهية ان يكون علة لتشخص خروج يكون كل فرد منها
علة لتشخص اخر يناسب خصوصيته فيلزم لا تناهي اشخاصها كما ذكر بلا ريبة وليس مراده كون مهية مقتضية كون
لعلية تشخص معين حتى يرد ما ذكره الشارح من ان اللازم ح كل فرد علة لذلك التشخص المعين لا عدم تناهي الاشخاص
فانه لكنه لا يذهب اليه الوهم كيف وح يلزم ان يكون الشخص المعلول علة لنفسه وفيه بحث اذ المعنى الذي حسبه الظاهر ذلكم
المص مع ... فلا حلوا وعدم ذهاب الوهم اليه لا دلالة لعبارة المتن عليه واقول كلام المص هنا مبني على
ما حققناه في مباحث المهية من ان تشخص النوع المتكثر الافراد عبارة عن ذلك النوع مقترنا بالعوارض المعينة
المميزة الخارجة عنه وخصص الكلام بالعنصريات لكون انواعها كثيرة الافراد وعلى هذا لا يرد النظر المذكور لان حاصل
الاستدلال ان التشخص العنصري كتشخص من النار لو كان علة ذاتية لتشخص اخر منها وكان تشخص النار هو المهية النوعية النارية مقرونة
بالعوارض المميزة الخارجة عنها كان المقتضي والمقتضى كلاهما هذه المهية مقرونة بالعوارض المميزة الخارجة عنها وح
يكون حصول تشخص من النار مقتضيا لحصول المهية النارية وهي لا محالة تكون في ضمن تشخص اخر منها وحصول
ذلك التشخص الاخر لكونه ايضا نفس المهية النارية مقرونة بالعوارض المذكورة مقتضيا لحصول المهية النارية
مرة ثالثة فيحصل لا محالة في ضمن تشخص ثالث وهكذا الى غير النهاية والمقصود من هذا ان لا يكون كل تشخص
علة لذلك التشخص الاخر المعلول فرضا كما حسبه الشارح لان تميز هذا التشخص عن الاشخاص الاخر المذكورة
انما هو العوارض الخارجة عنه وهي غير مستندة الى المهية النارية ليلزم تحققها في كل معلول بل تلك العلل
بل هي مستندة الى امور اخر فيتوقف حصولها هناك وهذا كان المهية نشاه من نشات وجود عوارض اخرى فيلزم وكلا
في الصور المفروضة وجود اشخاص غير متناهية وهو المط **قوله** يعني لو كان التشخص من العنصريات

بحسب ذاته ومهيته علة قال بعض الفضلاء الاظهر ثبوت الكلية على تقدير كون العلية بحسب المهية ايضا فالمقصود من الكلية المنفية
هنا ان لا يكون تشخص من العنصريات علة لتشخص اخر منها سواء كان العلة والمعلول متحدين في المهية او لا بل صورة اختلاف مهيتي
التشخصين من العنصريات يجوز ان يكون احدهما اولى بالعلية من الاخر مع كون العلية بحسب الطبيعة والمهية ولو خص الكلية وقيل
المراد ان تشخصا من العنصريات لا يكون علة لتشخص اخر منها الذي يكون معه متحدا في المهية يكون التقييد تكلفا
على انا نقول ليس المراد بالعلية المنفية هنا العلية التامة لظهور ان تشخصا من العنصريات لا يكون علة لتشخص اخر
مطلقا عندهم اذ تخصيص المنويات منه لغو فعلى هذا يجوز ان يكون فاعلية تشخص من العنصريات بحسب مهيته
مشروطا بشرط الا يعادل المهية ذلك الشرط الا في ضمن ذلك التشخص الذي فرض علة فيكون علية هذا التشخص ذلكم
اولى من غيره وفيه بحث اذ جميع العنصريات ان هذا الحكم لاقسام العنصر وانواعه الذي تحته لا الذي بيان هذا
الحكم للعنصر نفسه لقيل ليس تشخص من العنصر علة لتشخص اخر منه دون ان يقال من العنصريات اذ تشيع فانه الحكم على
هذا التقدير ومعنى الكلام ان ليس تشخص من نوع من انواع العناصر علة لتشخص اخر من ذلك النوع والادلة جارية في
عناصر اللعيين كالخروج لا يدخلها الاشخاص المختلفة المهية ثم المراد بالعلية المنفية هو المقتضي بمعنى العلة التي
الاثر كما هو المتبادر وهو مستلزم لان يتصف المعلول بصفة المعلولية فيها مكان في العلية والمعلولية وذلك مستلزم لوجود المعلول
ولا محالة في ذلك ما يكون فاعلا بشرط عند فقدان ذلك الشرط انه لا يكون متصفا بصفة العلية بل الامر لفقدان شرطها
فلا يتوجه ما ذكره العلامة **قوله** والحقيقة ان العلة هي الماهية هنا ان العلة هي المهية لكن لما كانت المهية متحققة
مرة في ضمن تشخص ومرة في ضمن تشخص اخرى لم يكن يحتاج اليه في ضمن التشخص الاول لامكان وقوع المعلول حال كونها
في ضمن التشخص الثاني ولا في ضمن التشخص الثاني لامكان وقوع المعلول حال كونها في ضمن التشخص الاول فلو كانت علة
في ضمن احدهما دون الاخر لزم ان لا يكون كل العلة اعني الماهية في ضمن التشخص المذكور محتاجا اليها لم يكون
عنها وهذا هو المراد من استغناء المعلول عن التشخص **قوله** ويرد عليه وعلى الدليل ايضا قيل لكن انه يقال مراد المص
انه ليس لتشخص من العناصر مهية المشتركة بينه وبين سائر الافراد علة ذاتية لتشخص اخر وهذا الحكم يعم المشاركات
الجنسية والنوعية ولا يتوقف على تساوي اشخاص العناصر في المهية النوعية وفيه بحث اما اولا فلعدم دلالة عبارة
الكتاب على هذا المراد واما ثانيا فلانه ان اراد بسائر الافراد سائر افراد العناصر كما هو الظ فلم يتبين
المشاركة النوعية اذ ليس تشخص من العناصر مشاركا لسائر اشخاصها في مهيته نوعية لان العناصر انواع
مختلفة وقد صرح بانه يعم المشاركة النوعية هف وان اراد سائر افراد مهية ذلك التشخص لم يصح قوله

ليس تشخص من العنصريات علة لتشخص اخر لجواز ان يكون التشخص الاخر من العنصريات من مهية اخرى وكان ذلك المحقق ههنا
المشتركة بينه وبين سائر افراد تلك المهية علة له **قوله** وهو ثم قد مر ان كل تشخص من اشخاص النوع المتكثر الاشخاص
هو نفس ذلك النوع حال كونه مقرونا بالعوارض المميزة الخارجة عنه فلا محالة يكون اشخاص كل نوع من
تلك الانواع متساوية بحسب الماهية ولذلك يحكم الحكماء باستوائها فيهم كل واحد منها **قوله** التصور الجزئي قال بعض الفضلاء
ان كان ما ذكر من التصور الجزئي والارادة اختياريا يحتاج الى تصور وارادة اخرى كذلك فيتسلسل وان كان اضطراريا
يكون الفعل اضطراريا ايضا لان الشوق المنبعث عن التصور وتحريك العضل الحادث من الارادة يكونان
ان اضطراريين فلا يكون الاسباب للفعل الاختياري اختيارية اصلا فلا يتصور كونه اختياريا وقد يقال من الوجوه
ان الاختيار يتحقق للاختيار ليس ما يفيد ان اضطرارية الاسباب ينافي العدول بمعنى جواز الفعل والترك سوا
سمي بعضها ارادة اولا وفيه بحث اذ لا نم ان الشوق عقيب التصور اضطراري فان الانسان اذا تصور شيئا يقدر
على ان لا يلاحظ محاسنه فيشتاق اليه وعلى ان يلاحظ مساويه فلا يشتاق اليه بل قد يقدر بعد الشوق اليه على
ازالة هذا الشوق بان يلاحظ معايبه نعم لا يقدر على ازالة الاجماع لانه الشوق الكامل المستلزم للفعل فللشوق
مل مرتبتان اوليهما الشوق الناقص الغير المستلزم للفعل الغير المنافي لان يزول قبل صدور الفعل وثانيتهما الشوق الكامل
المستلزم للفعل المنافي لزواله قبل صدور الفعل وهو المسمى بالاجماع ولذلك لم يعد الشوق مطلقا مبدا
واحدا من مبادي الافعال الاختيارية بل قسم الى قسمين وعد كل منهما مبدا على حدة **قوله** لان التصور الكلي
نسبته الى جميع الجزئيات فيه نظر لانه صرح بعض الشارحين بان المعلول الذي لا امثال له من نوعه كالشمس
والعقل الفعال يصح صدوره عن راي كلي وح يتوجه المناقشة في توقف الفعل على التصور الجزئي
مطلقا فان قيل قد قيد المص الفعل بالصادر منا وليس لنا فعل لا امثال له من نوعه فلا يرد النقض
قلنا على تقدير التسليم اذا جوز صدور الشيء من نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن راي كلي منحصر فيه الرابع
وان لم يكن نوعه منحصرا فيه كما قيل في علم الجزئيات لان كلا منهما معلوم لله تعالى بوجه كلي منحصر في ذلك
الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوز صدور المعلول عن تصور الاول دون
الثاني لا بد لذلك من بيان واعلم انهم اثبتوا في الفلك قوى شاعرة جسمانية لتحصيل الادراك
الجزئي الذي هو مبدا الحركة الشخصية متمسكين بان الراي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي ويرد عليه النقض المذكور مع ما
قيل ان الحكماء ان الارادة الكلية امر قار والعلة الفاعلة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضي امرا غير

عن فاره والاثر بحلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل اخر هذا كلامه وقال بعض الفضلاء لم لا يجوز ان
يصير الكلي الذي يكون له للاحظ الفعل الاختياري منحصرا في شخص ولا يمكن فرد اخر غيره كالفعل الجزئي وتساوي نسبته
الى الجزئيات المرضية بالصدق وكمال علم لا يتقيد كما قالوا في مسئلة علمه تعالى بالنظام الاحسن فرعموا ان علمه بنظام
هذا العالم الاحسن وان كان تعلما وجه كلي كما دل عليه كلام المص في شرح الاشارات الا ان هذا الكلي لما كان منحصرا
في هذا النظام المشاهد لم يكن له فرد غيره يكفي ذلك في فيضانه وفيها بحث اذ لفظ الكلي على ما نص عليه في الشفا يطلق على
معنيين احدهما ما لا يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه والثاني المشترك واريد به هنا المعنى الثاني لان نسبته
الذي تساوي نسبته الى الامور المعتبر اشتراكه بينها دون المعنى الاول لظهور عدم تساوي نسبة الكلي الى الفرد
الذي المنع نفس تصوره من فرض اشتراكه فيها لجواز ان يكون بعض ما يصح ان يكون فردا له في نفس الامر دون بعض
والجزئي المقابل للمعنى الثاني ما لا يكون مشتركا سواء صح فرض اشتراكه او لا والدعوى هنا ان التصور الذي نسبة الفا
اليه والفعل بالاختيار لا يجوز ان يكون مشتركا فيكون جزئيا بهذا المعنى ولا شك ان الكلي المنحصر في شخص لا يكون مشتركا
فيكون جزئيا بالمعنى المراد من الجزئي هنا وهم يجوزون الصدور عنه بالاختيار ولعل الناظر حمل الكلي المذكور هناك على
المعنى الاول وحسب ان الدعوى ان التصور الصادر بالاختيار لا بد ان يكون جزئيا بالمعنى المقابل له فلا يجوز
صدوره عن الكلي منحصرا في فرد وليس كذلك لان تساوي النسبة الذي استدل به انما يكون في الكلي بالمعنى الثاني لا الاول
كما بيناه . واما ان علم الواجب تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي فليس معناه ما حسبه من انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه
كلي منحصر فيه بل معناه انه تعالى يعلم الجزئي بخصوصيته لكن علمه به ليس مانعا من فرض اشتراكه لان ذلك من خواص الادراك
الحسي كما فصلناه في مباحث الماهية قوله ويدل على مغايرته للشوق ان الانسان الخ قيل لم يعرف الشوق
الذي هو مقسم الشهوة والغضب وحكم بان الشهوة مفقودة في الدواء البشع وقال الاستاد المحقق قدس سره
في حاشيه شرح التجريد ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف الارادة ولذا النفرة حالة جبلية
غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان ما لا يريد بل يكرهه كاللذات المحرمة عند الزاهد وقد يريد
ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المرض ولذلك في الارادة المعاصي ما يؤكد عليه دون شهوتها وكذا
الطاعات الشاقة يواخذ عليها دون النفرة عنها وكلام الشرح مبني على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع
يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وقد صرح بذلك ههنا وفيه بحث
اما اولا فلان الارادة لو كانت مقدورة وقد عرفوا القدرة بانها صفة توثر على وفق الارادة لزم ان يتعلق

راك

هـ

يفصير

بالارادة ارادة اخرى وهي ايضا مقدورة فيستلزم ارادة ثالثة وهكذا هف واما ثانيا فلانه اذا كان
الميل الجبلي الذي جعله مقابلا للارادة شديدا بحيث يكون اجماعا صدر الفعل الاختياري بدون
الارادة هف ومن هذا يعلم ان كلام الشرح ليس مبنيا على هذا التفسير فانه حكم بان الاجماع ارادة وهو اعم
من ان يكون جبليا او غير جبلي ثم الظاهر ان الشوق الذي من مبادي الفعل الاختياري اعم من ان يكون منبعثا
عن ادراك الملائمة في الشي اللذيذ او في الشي النافع او يكون منبعثا عن ادراك المنافرة من الشي المكروه
والشوق المنبعث عن ادراك الملائمة في الشي اللذيذ لا غير خص باسم الشهوة فجاز وجود الارادة بدون الشهوة
ولا يجوز وجودها بدون الشوق كما في الدواء البشع فذكر الشرح الشهوة بالشوق نحو طلبه منبعث عن
ادراك الملائمة في الشي اللذيذ او النافع حيث قال او يسمى شهوة ولا شك ان الدواء البشع نافع والشوق نحو طلبه
منبعث عن ادراك الملائمة في الشي النافع فلا يكون مما لا يشتهيه الانسان اللهم الا ان يفسر الشهوة بمعنى اخر فلم يلزم
وجود الاجماع بدون الشهوة فضلا عن ان يلزم وجوده بدون الشوق في ذلك الشي في جميعها الشف
ان الحيوان ما لم يشتق الى شي يشعر به شيا قد ادركه وتخيله ولم يشعر به لم ينبعث له طلبه بالحركة قوله فالقول بان مبادي
الافعال الاختيارية الخ قيل لا يخفى ان ذلك انما يلائم المقامات الخطابية دون المباحث الحكمية على ان دعوى الاغلبية
جزاف المنع فانه ان اريد بالارادة الميل الاختياري كما تقتضيه مقابلته للشوق المفسر بالميل الجبلي الغير المقدور
فرد ان شيا من الميل المذكور لا يكون اختياريا . فانه اذا حصل للنفس در التصديق بالغاية وكانت تلك الغاية اما
ضروريا او مهتما به جدا يترتب على الميل التام المودي الى الفعل من غير اختيار كيف ولو كان الميل المسمى بالارادة
اختياريا لاحتاج الى ارادة اخرى ويتسلسل ولا يتوقف الفعل الاختياري فقد يترتب على الشوق دون الارادة على
ما ذكره الشرح من ان القول بان مباديه اربعة بناء على الغالب انما نقول على فرض التسليم يحتاج الى الارادة
الى شوق اخر ونحن نعلم بالوجدان انتفاءه اذ لا نجد فيها الشوق في الحالة المسماة بالارادة بل لا نشهد الا
حال الفعل اصلا بل انما يشتاق الى الفعل المتصور المصدق بغايته كما يشهد به الوجدان وان اريد بها الميل
التابع للروية فيكون وصفه بالاختياري باعتبار ان مبداه وهو الروية اختياري يتوجه عليه
ان الافعال الصادرة عن الحيوانات العجم باسرها خالية عن هذا الميل لفقد الروية فيها والافعال الاختيارية
الانسانية قد تخلو عنه كما اعترف به بل اكثرها خالية عن الروية فان المنهمك في الشهوات الكريهة التابعين للقوى
ثم الافعال التي للعقل اكثرها مخالفة لمقتضى الشوق الجزئي فهي تابعة للارادة بدونه فاكثر الافعال

الارادية تترتب اما على الشوق بدون الارادة بهذا التفسير او بالعكس فبناؤها في الاغلب على الاربعة كما ذكره فيه
بحث اذ الشرح اراد بالارادة حالة مخصوصة من الشوق المنبعث عن ادراك الملائمة في الشي اللذيذ او النافع او
عن ادراك المنافرة في الشي المكروه على ما صرح به بقوله ويليه الاجماع المسمى الارادة ولا يرد عليه ما اورده
الشرح من وجود الارادة بدون الشوق لما فصلناه انفا من ان غاية ما لزم مما ذكر وجود الارادة بدون الشهوة
لو لم يفسر الشهوة بما فسر لا وجودها بدون الشوق ولما كان الارادة عبارة عن اعلى الشوق فلا يوجد بدون الشوق فيمتنع
وجودها معه كما فصل هذا القيل غير متوجه وليس المراد بالشوق هنا الميل الجبلي ولا الاحالة الميل
ولا الميل التابع للروية بل اريد بالشوق مطلقا الميل وبالارادة الاجماع المذكور فلا يتوجه ما بنى اراده على ذلك قوله
ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على وجوده في الخيال فيه بحث اذ لو كان كذلك لتوقف صدور كلما يصدر
عنا بالاختيار على ان يحصل بوجه جزئي مانع عن فرض الشركة وليس كذلك اذ كثيرا ما يصدر عنا بالاختيار
ما لم يكن معلوما لنا بالوجه المانع عن فرض اشتراكه لا اطلاعنا في مرتبة من هذا لاذا تاملنا في الامور الصادرة عنك
باختيارك فالاولى في الجواب ان يقال المراد بالجزئي هنا ما يقابل الكلي بمعنى المشترك لا ما يقابل الكلي بمعنى
ما لا يمنع فرض شركته كما حققناه انفا او نقول لا يلزم ان يكون ما يصدر عنا بالاختيار معلوما لنا بوجه غير
مشترك ولا يلزم ان يكون معلوما لنا بوجه مانع عن فرض شركته وذلك غير بعيد قوله بيانه ان المتحرك
فيه بحث اذ لا توقف للارادة الكلية على تخيل المسافة بل يكفي فيها التعقل وقطع المسافة لا يتوقف على ادراك
كل المسافة اولا على سبيل التعقل ولا على سبيل التخيل لجواز ان يدرك اولا جزء منها فيقطعه ثم جزءا اخر
وهكذا ولهذا الاخير وجه دفع اذ ح يكون في كل قصد لكل جزء المتصور تمام المسافة المتصورة وبذلك
يحصل الغرض من هذا الكلام وهو ان السابق تصور المسافة والارادة المتعلقة بها ثم تنبعث منه التصورات
المتعلقة بجزئيات الارادة المرتبة بعد لها وفي بحث اذ لم يدفع السوال توقف الارادة الكلية على تخيل
المسافة ولا توقف الحركة على مسافة على ادراك كل المسافة اولا حتى يتوجه عليه منع التوقف المذكورين
بل قد صورتموه بخصوصه وهي انه يتخيل اولا كل المسافة ثم يقطع بالحركة فلا شك في جواز ذلك ونقض به
الكلية القائلة بان الافعال الجزئية الصادرة عنا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية فان حدود تلك
المسافة يقطع في الصورة المفروضة مع انها غير متصورة ولا متعلقة الارادة على وجه جزئي وحاصل
الجواب منع جواز قطع المسافة المذكورة بدون تصورات وارادات جزئية متعلقة باجزاء المسافة المذكورة قوله

ي

مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها ان اراد بالحدود الواقعة في اثناء المسافة نهاياتها مفروضة
فيها فقط لا اجزاؤها لم يلزم من عدم تخيل الحدود عدم تخيل اجزائها ولا يتمشى في له والثاني يوجب
جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شي من اجزائها وان اراد بها ما يعم اجزاء المسافة
فذهول المتحرك بالاختيار عن اجزاء متشابهة غير مسلم الا يرى ان البصير يبصر اجزاء مسافة حال الحركة
فلا محالة يدركها لكن لما صار ادراكه اجزاء المسافة حال الحركة ملكة للنفس لم يتوجه اليه توجها تاما
في تلك الحالة فيعرض لها الاشتباه في انها ادركها ام لا واذا اشد عينه ولم يبصر اجزاء المسافة بل مشى في
المسي لتوجه على ادراك اجزاء المسافة ولم يقدر على ادراكها بالطريق الذي اعتاد ادراكها حال الحركة
بذلك الطريق والاعمى يتخيل اجزاء المسافة عند ضرب العصى اليها اذا اعتاد المشي بالعصى ومع اذا مشى بلا
عصا لم يتخيل في المشي مثل ما ذكرنا في البصير واذا ادرك المتحرك بالاحساس اجزاء المسافة بالطريق المعتاد
كان توجه النفس اليه اكثر وح قلما يشتبه عليه انه ادركه اولم يدركه قوله ثم القرار كان دفعة قيل
في هذا الترديد خلل لان المراد بالدفعة ان كان معيتها بالذات فالبحث المحتمل لان الكلام في العلل وان كان
المراد معيتها بالزمان فلا تقابل بينه وبين السبق الذاتي اذ تلك المعية لازم على التقدير الثاني ايضا وفيه بحث
لظهور ان المراد بالسبق في القسم الثاني هو السبق الزماني ولذلك حكم بان السابق منعدم حال حصول اللاحق
لا السبق الذاتي والحقيقي لتقابل بينهما قوله فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وفيه بحث اذ الحركة الى
وان كانت امرا واحدا شخصا باقيا من مبدا المسافة الى منتهاها لكن يختلف نسبتها الى امر الثبات
ما دام حاصلا ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت وحده امر مختلف النسبة وقد صرح الشيخ بهذا في الهيات
الشفا حيث قال او نقول انه لا يجوز ان يكون مبدا حركته القريب قوة عقلية صرفة ولا يتغير ولا
يتخيل الجزئيات البتة وكان قد اشرنا الى جمل ما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة اذ اوضحنا
ان الحركة معنى متجدد النسبة وكل شطر منه مختص بنسبة فانه لا بد له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة
وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال هذا كلامه ولا شك ان تخيل المسافة اجمالا
معنى ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة ولا بد في وقوعها من امر غير ثابت اقول هذا الامر في الحركة الارادية تخيل
اجزاء المسافة او تصورها شيا فشيا في زمان الحركة مع الشوق والاجماع التابعين له وكان كل جزء من اجزاء المسافة
ليس امرا على حدة بل مجموع تلك الاجزاء مسافة واحدة كذلك تخيل كل جزء من اجزاء المسافة ليس امرا اخر على

علی حدة حتى يلزم ان يكون هناك تخيلات غير متناهية بحسب الاجزاء امر واحد منطبق على زمان الحركة بحيث
يقع في كل جزء من الزمان المذكور شطر من هذا التخيل وكذا الشوق فانا اذا قطعنا كل جزء من اجزاء المسافة على حدة حتى
يلزم ان يكون هناك اشواق غير متناهية بل هناك شوق واحد منطبق على زمان الحركة على قياس ما عرفت في التخيل وهكذا
حكم الاجماع ثم ينبغي ان تعلم ان الحركات والتخيلات والارادات الجزئية الواقعة في متن الكتاب على ابعاضها الفرضية فان كل
جزء فرضي من الحركة تابع لجزء فرضي من الارادة الواقعة في زمانه وهذا الجزء من الارادة تابع لجزء فرضي من التخيل
والتصور الواقع في ذلك الزمان المتعلق بذلك الجزء من الحركة اذ العقل يحكم باستناد اجزاء الحركة الى اجزاء الارادة وباستناد
اجزاء الارادة الى اجزاء التخيل لا ان هناك حركات وارادات وتخيلات حاصلة بالفعل كما هو المتبادر من
العبارة بل على ان هناك حركة واحدة متعلقة بمسافة واحدة وارادة واحدة متعلقة بهذه الحركة
وتخيل او تصور واحد يتعلق بها ايضا وكما تنقسم الحركة بحسب انقسام المسافة او الزمان تنقسم الارادة والتخيل
او التصور بحسب انقسامهما ايضا وح تصير حركات وارادات وتخيلات والعقل يستند بعضها الى بعض
فان قلت على ما ذكرت لا بد في وقوع الحركة من امر غير ثابت فذلك الامر في الحركة الطبيعية والقسرية ماذا
قلنا اما في الحركة القسرية فذلك الامر هو الميل القسري المنطبق على زمان الحركة المائل الى الضعف بحيث يكون ما
وقع من اجزائه الفرضية في الجزء الاول من ذلك الزمان اشد مما وقع في الجزء الثاني وما وقع في الجزء الثاني اشد
مما وقع في الجزء الثالث وهكذا والسبب في ذلك ان الطبيعة لا تقدر على دفع الميل القسري دفعة بل تدفعه شيئا فشيئا
دفعا زمانيا كما ان الطبيعة المائية لا تقدر على دفع الحرارة الغريبة دفعة وتدفعه كذلك واما في الحركة الطبيعية فذلك الامر
هو الميل الحاصل في الجسم الخارج عن الحيز الطبيعي المنطبق على زمان الحركة المائل الى الشدة بحيث يكون ما وقع
من اجزائه الفرضية في الجزء الاول من هذا الزمان اضعف مما وقع في الجزء الثاني وما وقع في الثاني اضعف
مما وقع في الثالث وهكذا والسبب في ذلك ان الطبيعة اذا اعتادت لفعل نحو من الفعل يصير اقدر عليه
وما صدر عنه يكون اقوى واتم اذا لم يكن هناك مانع فان قلت نحن ننقل الكلام الى الميل في الصورتين
ونقول ان كان وقوعه بامر ثابت يلزم وقوع غير الثابت بالثابت ولو جاز ذلك فليجز وقوع الحركة ايضا بامر ثابت وان
كان بامر غير ثابت ننقل الكلام اليه ويتسلسل قلت نختار ان وقوعه بامر غير ثابت هو الطبيعة مع تجددها والقسر في
الزمان ولا يلزم التسلسل وتحقيق ذلك ان اثر الطبيعة قسمان احدهما ما يصدر عنها دفعة اما ان يبقى زمانا كالبرودة
الذاتية الصادرة عن صورة الماء او لا يبقى زمانا كالامور الآنية الصادرة عنها والثاني ما يصدر عنها في زمان

بجزء

بحيث يكون في كل جزء من ذلك الزمان شطر منه كالحرارة الغريبة الحاصلة في الماء المجاور للنار ولذلك يزداد
استعداده بحسب امتداد الزمان والميل في الصورتين من القسم الثاني ولذلك يزداد ضعف الاول وشدة الثاني بحسب امتداد
الزمان وهذا القسم من اثر الطبيعة امر غير ثابت وعلته الطبيعة لا من حيث هي طبيعة لانها ثابتة ولا يجوز ان
يكون موجبا لامر غير ثابت بل من حيث هي واقعة في امر غير ثابت هو الزمان والثابت الواقع في غير الثابت من حيث انه
واقع فيه يجوز ان يكون موجبا لغير ثابت بان يقع كل شطر من ذلك الاثر الغير الثابت في شطر من غير الثابت الذي هو
ظرف لموجبه ولو نقلنا الكلام الى ان موجب حركة ارادية بان يكون هناك من تصور في زمان مخصوص شيئا
معينا تصورا منطبقا عليه ويريد ان يقطع تلك المسافة في هذا الزمان ارادة منطبقة عليه ايضا فتقتضي الحركة له كون
الارادة والتصور المنطبقين على الزمان الذي هو معلول الحركة المذكورة ولا يلزم الدور لان نسبة الزمان الى الامور الواقعة
فيه بالظرفية لا بالعلية الا ترى ان الحركة الحافظة للزمان واقعة في الزمان المحفوظ لها مع انه معلولها وكما انها واقعة فيه
ومنطبقة عليه كذلك ما يوجبها وهو الارادة والتصور واقع فيه ومنطبق عليه انطباقا مثل انطباق الحركة عليه
ومقتضي الارادة هو الشوق المنبعث عن التصور كما في سائر الحركات الارادية وقد اشار المص الى انطباق الارادة على الحركة
بقوله والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها اي ارادة متعلقة بها منقسمة بانقسامها بحيث ينطبق كل جزء منه على جزء
منها وكما ان الحركة امر واحد باق من ابتداء المسافة الى انتهائها ويختلف نسبتها الى اجزاء المسافة كذلك الارادة والتخيل
والتصور كل واحد منها امر واحد باق وحسب تعلقه بالحركة تختلف النسبة حسب اختلاف نسبتها قيل تخيل المسافة امر لا محالة
غير متجدد فلا يكفي في صدور الحركة المستلزمة لتجدد النسب اللهم الا ان يقال المراد بتخيل المسافة احالة على التجدد كما مر في
الخط المتمثل من القطرة النازلة كذلك ويكون المراد بالاحالة عدم تخيل قطعة قطعة بصورة مفردة بل ان يكون هناك
حركة نفسانية في تخيل المسافة بالامر متخيل تلك المسافة على سبيل التدريج وح يكون كلاما مخففا لما الى
ما اسلفناه لكن يبقى الكلام في استناد تلك الحركة التخيلية اذ لا يمكن ان تستند الى امر ثابت لما مر فلزم استنادها
الى متجدد اخر وهكذا فيلزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحركات المترتبة في العلية اذ لا يمكن استناد
شيء من تلك السلاسل الى الحركة الدورية وملاحظتها كالزمان لاستلزام الدور واجاب عنه في شرح الاشارات بان
الارادة الكلية كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات
في النفس والحركات في الجسم ولا يتم دفعه لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم يوجد
لم يوجد تحرك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريد ان

لان ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود لكان في حد اخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريد حال كونه في الحد
الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريد عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة
التي هي الفاعل ومع وصوله الى الحد الذي يريد تنتفي تلك الارادة وتتجدد غيرها فيصير كل وصول سببا لوجود ارادة
متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متاخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرارا حتى
غير قار بل على سبيل التجدد والتصرم والسابق لا يكون بالانفراد علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضمامه
اليه انتهى كلامه ثم قيل اقول فيه بحث اما اولا فلان قوله ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود مع جواز ان يكون
تقدم الارادة على وجود الحركة تقدما ذاتيا لا زمانيا كالارادة الموجبة المتقدم على معلولها وليس في قوله فاذن
تاخر كونه في الحد ما يدفع ذلك لان كون الجسم لا يمكن ان يكون في زمان واحد في مكانين لا يستلزم عدم
اجتماع ارادة الحصول في مكان مع ذلك الحصول لجواز ان يكون ارادة الحصول في كل مكان مقارنا له بالزمان متقدما
عليه بالذات واجيب عنه بانه لا احتياج في الجواب الى دعوى امتناع الاجتماع بل يكفيه جواز التقدم واثبات الاحتياج تقدم
الارادة على الكون في المراد الى هذه المقدمة لكفى ان يقال ان الكون فيه انما يكون بالحركة فلا يكون في حال الارادة
فيه ولا يخفى ان هذا لا يدل على عدم الارادة حال الوصول ولا يتوقف المطلب عليه واما ثانيا فلان حاصل الجواب ان كل قطعة
سابقة من الحركة علة معدة للاحقة من الارادة وكذلك كل قطعة سابقة من الارادة معدة للقطعة اللاحقة
من الحركة وهكذا الى ما لا نهاية له من الطرفين وح يكون التسلسلان متعاكسين في العلية والمعلولية فلا يتحقق الاحتياج
الى امر متجدد خارج عنهما ولا يكون احدهما علة للاخرى ولا معلولا لها على الاطلاق بل علية بها ومعلوليتها
بحسب الاجزاء الفرضية اذ لو جاز ذلك امكن ان يقال كل سابق من الحركة بنفسه علة معدة للاحق منها الى غير النهاية
من الطرفين من غير استناد الى متجدد خارج وهو مندفع بان الحركة الارادية لا بد من استنادها الى الارادة
ثم الارادة الكلية لا تكفي كما تقرر فلا بد من ارادة جزئية مستمرة على سبيل التعاقب بعض من الاجزاء الفرضية
في الارادات لا يمكن استنادها الى نفسها فتغير ما ذكر فان قيل يشكل امر الحركات التي لا بداية لها كالحركات
الارادية والحركات الطبيعية والقسرية اذ الجزء الاول لا يكون مسبوقا بجزء من السلسلتين المفروضتين في الارادات
والحركات قلت الحركة وان كانت متناهية من المبدا ليس لها جزء اول لانها منقسمة الى غير النهاية فالحال
في الحركات الارادية المبتدأة كذلك يستند كل جزء منها الى جزء من الارادة السابقة عليه وذلك الجزء من الارادة
يستند الى جزء من الحركة سابقة عليه فان الكرة في مكان مثلا يتصور او لا مكانا اخر يتعقد في الكون فيه

كرة

مثلا

كروية تصديق فيريد الكون فيه فيتخيل المسافة التي بينهما تخيلا اخذ بحياله ارادة متجددة ثم بحسبه تنقسم الارادات
والحركات وكل جزء من الحركة موجود او مفروض مستند الى جزء موجود او مفروض من الارادة سابقة عليه وكذا كل جزء
من الارادة مستند الى جزء من الحركة سابق عليه واما الحركات الطبيعية والقسرية فمجدد كلما بحسب تجدد مراتب الميل اذ كلما
قطع المتحرك جزءا من المسافة يتجدد له مرتبة اما اقوى من المرتبة السابقة او اضعف منها فان الميل الطبيعي يشتد بحسب القرب
من الحيز الطبيعي والميل القسري يشتد شيئا فشيئا الى ان يبلغ غاية ما ثم ياخذ في النقص الى ان يفنى فكل جزء من
الحركة مستند الى جزء من الميل فاذا وصل الجسم بسببه الى الحد الذي هو نهاية ذلك الجزء من الحركة اشتد ذلك الجزء من الميل
ويتجدد ميل اخر اشد من الاول او اضعف الى ان ينقطع تجدد الميل فينقطع الحركة ويكون الحال في الحركات المبتدأة بل
بالحركات الفلكية التي لا ابتداء لها فكن على بصيرة من هذا المقام فانه من مزال الاقدام وفيه بحث اما اولا فلانا
نختار ان استناد الحركات التخيلية المذكورة الى التخيل من حيث انه واقع في الزمان وقد عرفت ان الواقع فيه من حيث
هو واقع فيه غير ثابت ويجوز ان يستند اليه امر متجدد كما حققناه انفا واما ثانيا فلان ما في الجواب اولا على الجواب من
وجوه احدها ان السائل استدل على انه لا يجوز اسناد الحركة التخيلية المذكورة الى امر ثابت لما مر فيلزم اسنادها
الى امر متجدد ويلزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهية وحاصل ما نقله عن المجيب انه يجوز ان يكون
بعض اجزاء احدى السلسلتين المترتبتين مستندا الى بعض اجزاء الاخرى وبعض اجزاء الاخرى مستندا الى بعض
اجزاء الاولى ولا يلزم من اسناد الحركة التخيلية الى امر متجدد ان يكون هناك سلاسل غير متناهية
وح وظيفة السائل اثبات المقدمة الممنوعة حتى يتم استدلاله لا المقابلة مع المجيب كما فعله هذا القائل
الثاني ان المجيب ارادة بارادة حد المسافة ارادة حصول يوجب تحريك الجسم اليه كما صرح به بقوله لان الارادة
لكون الجسم في حد ما من المسافة يوجد ثم يوجب تحريك الجسم اليه والارادة توجب تحريك الجسم الى حد يجب ان يكون متقدما
على حصول الجسم فيه بالزمان ولا يجوز ان يكون متقدما عليه بالذات الا بالزمان كما حسبه هذا القائل فمنعه هذا مع انه
غير موجه غير متوجه اليه والثالث ان قوله ولا احتياج في تقدم الارادة على الكون في المراد الى هذه المقدمة
غير مسلم اذ المراد التقدم الزماني حتى يكون الارادة سلسلة منطبقة على الحركة ويمشي منه التعاكس في العلية وذلك لا يتيسر
بالتقدم الذاتي كما يحصل واما ما ذكره من ان الحركة الارادية التي لا بداية لها يستند كل جزء منها الى جزء من الارادة الا بعد ان عليه
وذلك الجزء من الارادة يستند الى جزء من الحركة سابقة عليه فظاهر الفساد اذ الارادات التي يستند اليها الربع الاول من الحركة
وهي البداية مثلا لا يستقيم اسنادها الى شيء من اجزاء تلك الحركة كما لا يخفى على ذي مسكة وما ذكر في بيان ذلك من ان الجسم

للحركة جزءا اولا فان اراد ان ليس لها جزءا اولا غير منقسم لكنه غير مفيد اذ الجزء الاول المنقسم يستند الى الارادة ويمنع استناد تلك
الارادة الى شيء من اجزاء الحركة المذكورة وان اراد ان ليس لها جزء اول مطلقا فغير مسلم ضرورة ان لها نصفا اولا
وربعا اولا وثلثا اولا الى غير ذلك **قوله** واعترض عليه قال الامام في المباحث المشرقية كل قوة تقتضي اثرا
فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما كان اقرب الى ذلك المحل كان اقوى
بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في جسم مترتبا على تاثيرها في جسم اخر مثال الاول النفس
الناطقة فانه لما كانت حالة في جسم معين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في ذلك المحل وبواسطته في سائر المحال
ويكون كلما كان قريبا الى ذلك المحل اكثر كان وصول السخونة اليه اقدم فالقوة متى كانت كذلك عرف ان لها تعلق
بذلك الجسم المعين اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوى السارية واما لاحتياجها في فاعليتها
الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول لتلك القوة انها بمشاركة المادة ومشاركة الوضع ونعني
بذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب استحال ان يقبل الاثر منه واما القوة التي لا يتوقف تاثيرها في فعلها الا على كون
ذلك الممكن بحدوث في ذاته ويكون لها فاضه غير مختصة بشيء من الاجسام فمحال ان لا يكون لتلك القوة تعلق
بشيء من الاجسام لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه ولا يكون تلك القوة جسمانية
بل مجردة مفارقة وعند هذا التحقيق يظهر ان القوة الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود المجرد لان القرب والبعد
مع ما لا حيز له ولا مكان محال واذا ثبت ان القوى الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة المقدمة فلا يكون لها تاثير
في وجود شيء من الاجسام وعند هذا يبطل قول من يقول كما ان الجسماني لا نسبة له الى المجرد بالقرب والبعد كذلك
المجرد لا نسبة له الى الجسماني بالقرب والبعد فوجب ان لا يفيض الاجسام الى المجردات فانا نقول ان مؤثرية المجرد تكفي
تحقق كون الاثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق ذلك الامكان فاض الاثر عنه فاما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي
فيه كون الاثر ممكنا فقط بل لا بد وان يكون لمحل الاثر قرب من محل القوى الجسمانية وذلك في المجرد محال هذا كلامه وهو لا يخلو
عن مواخذات تركناها مخافة الاطناب **قوله** والسر هي قال بعض الفضلاء اختلفوا في جواز تاثير القوى الجسمانية
الى غير النهاية فمنعه الحكماء محتجين بالبرهان الذي سيذكر وجوزه المتكلمون مستدلين بان نعيم الجنان وعذاب
النار غير متناهيين وان كان لهما مبدا هكذا قيل لا يقال لا يقول المتكلمون بوجود القوى الحالة في الاجسام
فضلا عن تاثيرها متناهيا او غير متناه فان الاشاعرة لا يقولون بتاثير غير الله اصلا والمعتزلة …
تلك القوى لانا نقول من يقول من المتكلمين بتاثير غير الله تعالى وان الاجسام مختلفة الحقيقة قالوا ان الاجسام

النفس

وان يكون …

والاعراض

والاعراض الحالة فيها تاثير كاحراق النار وتبريد الماء والمراد المتكلمين هذه الطائفة منهم …
فاراد واما القوى الجسمانية ما يكون غير مجرد ويكون مبدا للتغير والتغير وهو اعم من الجسم وجزئيه
وما حل فيهما ولا شك ان هذه الطائفة يقولون بالقوى بهذا المعنى وان لم يقولوا بالقوى المتحركة
والمدركة القائمة بالجسم فان قلت ان المص اثبت هنا كون القوى غير قوية على التاثيرات الغير المتناهية
وقال في السمعيات ان الكفار يخلدون في النار يعذبون بها ابدا والطائفة يقولون بابدية نعيم الجنان
وهل هذا الا تناقض صريح قلت له ان يقول ان تاثير كل قوة متناه وابدية النعيم وعذاب الجحيم انما هو بخلق
قوى بدلا اخرى فعلى هذا لا يتم استدلال المجوزة بابدية النعيم والجحيم انتهى كلامه ويعضده تبديل
القوى قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ويحتمل ان يكون صدور
الافعال عن الانسان في النشاة الاخرى بقوة مخلوقة فيه غير منقسمة بانقسام الجسم كالقوى العاقلة
المخلوقة فينا في هذه النشاة ومع ذلك الاحتمال لا تناقض بين كلامي المص **قوله** والظاهر هذا العطف
تعقيد الح قيل مفهوم هذا العطف توقف صدق التاثير على التناهي لا توقف نفس التاثير ومن البين ان
التاثير اعم من التاثير المتناهي وصدق العام الذاتي على الشيء بتوسط صدق الخاص كما تقرر في موضعه
والتاثير المطلق ذاتي بالنسبة الى التاثير المتناهي اذ المراد بهما مفهوماهما والمطلق ذاتي بالنسبة
الى المقيد ولعل المص انما اقحم لفظ الصدق لهذا المعنى والا كان الظاهر ان يقول يشترط في التاثير بدون
لفظ الصدق وفيه بحث اذ معنى توقف صدق التاثير على التناهي ان صدق قولك المقارن مؤثر يتوقف على التناهي
في نفس الامر لا ان معناه ان صدق التاثير التناهي يتوقف عليه صدق التاثير مطلقا ومن ههنا يتبين بعد
حمل كلامه على مفهوم هذا العطف توقف صدق التاثير على التناهي كما اعترف به كان حمل المعنى الاول الاصلي
الذي حمل الكلام عليه وضوح المعنى من هذا المقام وعدم استفادته من الكلام لا يشتبه على ذوي الافهام
قوله فلا شك ان التناهي … عبارة الشفاء في هذا المقام هكذا كلما اشتدت القوة قصرت المدة
فاذا لم يتناه في الاشتداد بلغت من الصغر ما لا غاية له ولا يرد على هذا الايراد الوارد على عبارة الشرح
… واعترض عليه قيل هذا الايراد انما يتوجه لو كان معنى اللاتناهي في الشدة تجويز عدم امكان
قطع المسافة في زمان اقصر وليس كذلك بل معنى … ان اللاتناهي في الشدة والعدد لا يقف
الزيادة عليه من الجانب الذي هو غير متناه … لا يتوجه الايراد مع لزوم الصغر … ما هو اصغر

قيام

نبوه

واعلم انه ابطل الشارح في المحصل اللاتناهي في الشدة بوجه اخر وهو ان تلك الحركة ان كانت لها نهاية في الشدة
حتى لا يكون وراءها شدة وكل نهاية فهي متناهية فيكون تلك الحركة متناهية وان لم يكن لها نهاية في الشدة
كان وراءه شدة اخرى فلا يكون غير متناهية في الشدة اقول لا يخفى ذلك من الخبط ومحصله ان معنى اللاتناهي
في الشدة كاللاتناهي في المدة والعدة اذ فيهما لا يلزم التناهي على تقدير ان لا يكون وراءه مدة اخرى او عدة اخرى
فان اشتغال المرتبة الزائدة فيهما لا اصل اللاتناهي اذ لا يمكن الزيادة على العدد في المنتسق النظام في الجانب الذي هو غير
متناه فيه بخلاف الشدة فان امتناع الزيادة عليها يستلزم كونها نهاية الشدة وفيه بحث اذ تاثير القادر اعم من
الاني والزماني فمعنى اللاتناهي في الشدة … في هذا القائل وهو ان لا يتصور الزيادة عليه من الجانب الذي هو غير
متناه يلزم ان يكون المؤثر الاني كالعلة … غير متناه في الشدة اذ تناهي القوى ولا
تناهيها في الشدة انما هو بحسب انتقاص من اثرها كما صرح به الشارح ولا يتصور ان يكون انقص منه من الواقع
في الان ولا يندفع ذلك … مخصوص … التدريجي … قد يكون القوى
الجسمانية غير متناهية في الشدة … امتناع ذلك قال بعض الفضلاء معنى اللاتناهي في الشدة ان يكون العمل الواقع
واقعا في زمان في غاية الصغر في الان ومعنى التناهي ان لا يكون العمل الواحد كذلك وكذا الحال اذا فسر
بمعان اخرى ذكرها في شرح المواقف حيث قال اللاتناهي بالشدة ان يفعل القوة حركة اسرع الحركات
وفيه بحث اذ … من قوله انا فسرنا بمعان اخرى ان حاصل التفسيرين واحد وليس كذلك فان المعنى الاول اعم
لشموله العمل الاني والثاني **قوله** … الخلاف … القوى الجسمانية النفس الاجمالي …
… البرهان … التوسط … القوى
الجسمانية واسطة في التاثير … بخلاف القوى المؤثرة فانها سارية في الجسم ذي
القوى فيكون الجزء من جنس قوة الكل كما ذكره الشيخ في الشفاء … انه لا يجوز ان يكون القوى
الغير المتناهية انما وجدت بجملة الجسم فاذا انقسم الجسم بطلت فلم يوجد من تلك القوى شيء للجزء …
على الكل كما يوجد من القوى في الاجسام المركبة بعد المزاج ولا يكون موجودا لشيء من الاركان التي امتزجت
وكما ان المحركين للسفينة لا يحركها واحد منهم البتة فاجاب … القوى وان كان للجسم
محل الاجتماع اجزائه وحال مزاجه فانها مع ذلك يكون سارية في جملته والا لكانت قوى لبعض الجملة دون
الكل واذا كانت سارية في جملته كان لبعضه بعض القوة فيكون البسيط اذن في حال المزاج حاملا للقوة

حر

للجازم

الحاصلة

الحاصلة بعد المزاج السارية في الكل وانما لا يحملها في حال الانفراد وليس يجب ان يكون اذا وضعنا
للجسم بعضا … ان ناخذ ذلك البعض شرطا قطعه وابانته حتى يكون … ان يقول ان البعض المتناهي
لا يحمل من القوى شيئا بل يكفينا ان نعين بعضا منه وهو بحاله ونعرف حاله ما يصدر عن ذلك البعض من
القوى التي فيه وحدها لثبوت المزوج فيه على سبيل التقدير والمحركون للسفينة فان الواحد منهم وان لم يمكنه
ان يحرك كل السفينة يمكنه ان يحرك اصغر منه بالحالة ويلزم ما قلنا … والا لكانت قوة لبعض الجملة دون
الكل في حيز المنع وقوله فان الواحد منهم وان لم يمكنه تحريك السفينة يمكنه تحريك اصغر منه جزءا … في لزوم
ما قاله اذ ح نقول ان جزء القوة القسرية تقوى على تحريك بعض الجسم المقسور الى غير النهاية ولا يلزم مساواة الجزء والكل في ان
اذا الكل يحرك الكل والجزء الجزء ان خصصنا بالقسر اذ لا تفاوت في القوى الطبيعية من جهة الكل والجزء فان العظم
والصغر في الجسم البسيط الذي لا عائق فيه غيره لا يوجب تفاوتا في التحريك الطبيعي فاذا تحرك الكل فيلزم
المساواة كما في القسر فان المعاوق في الكل اكثر منه في الجزء وهذا الاخير قد تعرض له الشيخ في اخر البحث
والجواب عنه بان نذكر ما اشترطناه في حديث اعتبار ذلك … قضية شرطية متصلة تقديرية لا تحتاج الى وجود
واشار بذلك … ما في … تقرير البرهان انا لا نحتاج الى اعتبار وجود هذه المناسبات بالفعل بل نقول
انا نقدر مناسبة توجب هذا الحكم فهو مبناه على نحو التقدير التي يفعلها المهندسون فنقول ان هذه القوة بحيث
لو كانت الامور توجد على نحو كان طباعها يوجب كذا او كذا ولو كانت قوة غير متناهية جسم متناه لما كانت
بحيث لو كانت الامور توجد لكان طباعها يوجب كذا او كذا وذلك واجب الا ان يكون انتهى ومحصله ان البرهان
لا يتوقف على وجود ما ذكر من تحريك جزء القوى كل الجسم اذ محصله ان القوى الجسمانية يلزمها ان يكون بحيث لو كان لها نسبة
تحريك جزئها المفروض بنسبة الجزء المفروض الى الكل وما هو كذلك فتحريكه هو متناه وقد سلك مثل هذه
الطريقة في ابطال الخلاء وفيه بحث اما اولا فلانه كما ان القوى المؤثرة في الجسم ذي القوى سارية في الجسم كذلك الواسطة
وهي القوى المحركة الملكية المنطبعة في جرم الفلك سارية في الجسم فلا فرق بينهما من هذا الوجه وما اورد على ذلك من
كون تلك القوى واسطة وجزئها ليس واسطة في مرتبة ما اورده الشيخ في نفسه … الجواب عنه مثل الجواب
عن ذلك واما ثانيا فلان قوله والا لكانت قوى لبعض الجسم دون الكل في حيز المنع … بان الكلام ههنا في القوى الحالة
في الجسم فان كانت سارية في بعض الجملة كانت لا محالة قوى لما سرى فيه لا للبعض الذي لم يسر اليه واما ثالثا
فلان ما اورد على الشيخ من ان جزء القوى القسرية تقوى على تحريك بعض الجسم المقسور الى غير النهاية ولا يلزم مساواة

تحريكه

الجزء الكلي في التأثير غير وارد عليه اذ يكفي في اثبات مساواة الكل والجزء في ان القوى المحركة للجسم الغير المتناهية على الحركة بل
ما هو اعظم من الجسم المذكور ولو بقليل ولا شك في جواز ذلك **قوله** لا المباشرة لتلك الحركات ان اراد بمباشر
الحركة فاعلها المؤثر فيها كما هو الظاهر فلا نم ان هنا قوى جسمانية بل هو النفس المجردة الفلكية عندهم والقوى الجسمانية
التي في الفلك هي قوى شبيهة بالقوى الخيالية التي فينا يدرك بها الحركة الجزئية وجزئيات الحركة كما ان القوى الخيالية التي فينا
ليست فاعلة للحركة فكذلك القوى الجسمانية الفلكية ليست فاعلة لحركة الفلك وان اراد بمباشر الحركة ما هو غير فاعلها كالآلة
مثلا فلا يرد ذلك نقضا على ما ذهب اليه الحكماء من ان القوة الجسمانية يمتنع ان يكون آثارها غير متناهية حيث لا
تكون تلك الحركة اثرا لها فان قلت ادراك الحركة على الوجه الجزئي انما هو للقوة الجسمانية وهو غير متناه ايضا فيعود
المحذور قلت لا نم ان الادراك اثر للقوى الجسمانية المذكورة وانما يكون اثرا لها لو كان نسبتها اليه نسبة الفاعل الى
المفعول وليس كذلك بل نسبتها اليه نسبة القابل الى المقبول فلا محذور **قوله** فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان
لا اشكال ان الحكم بزيادة شيء على شيء آخر لا يتوقف على وجودهما في الخارج لجواز الحكم بها على المعدومات اذا كانت
مقرونة بفرض وقوعها ومنع هذا مكابرة واما عدم صحة الحكم بازدياد الحوادث على بعضها فان اريد ان الحكم بانها
زائدة على بعضها في الخارج غير صحيح بناء على ان الكل لا وجود في الخارج حتى يتصف بالزيادة على شيء فيه فلا نسلم ذلك مما
نحن فيه وان اريد ان الحكم بزيادتها على غيرها مطلقا غير صحيح لا يتوقف على وجودها في الخارج مجتمعة حتى لا يصح الحكم بان مجموع
الحوادث ازيد من بعضها فهو مكابرة عن مقتضى العقل ويؤيد ذلك ما سننقله من الشفاء **قوله** فانهم لما استدلوا على تناهي
ما هي بازديادها كل يوم اجيب بمنع قبول البين الزيادة من جانب لا يستلزم التناهي من جانب آخر فلا نحتاج في
الاستدلال الى مجرد الازدياد في جانب المستقبل الا عند ارتم اذا تمسك في ابطاله بالتطبيق لظهور اشتغاله الى
الجانب الماضي اجابوا عنه بان ليس لها وجود وهذا الجواب وجهين احدهما ان يكون منعا لجريان التطبيق بناء على انه لا
يجري الا في الوجود معارض يرد عليه ان التطبيق العقلي لا يتوقف على الوجود الخارجي والثاني ان يكون منعا
لتخلف المدعي في مادة النقض بان يقال ينتفي بالتطبيق انما يوجد الامور المترتبة الغير المتناهية وهو غير متحقق
في الحوادث الغير المتناهية لانها غير موجودة فلا يرد النقض وح يبقى النظر في ان مقتضى البرهان عدم جواز
مجتمعة او عدم وجودها مطلقا ولو على سبيل التعاقب وربما يفصل الكلام بعد ذلك ان شاء الله العزيز فظهر انه
لا حاجة لهم الى نفي الزيادة مطلقا في الامور الغير الموجودة في الخارج والاولى ما يمكن التزامه نعم الزيادة الخارجية
متوقفة على الوجود في الخارج ولا يتوقف البرهان على ذلك بل على مطلق الزيادة ولا يمكن انكاره وفيه بحث اما اولا

فلان

فلان ما اورده من ان التطبيق العقلي لا يتوقف على الوجود الخارجي انما يفيد هنا لو كان للحوادث المترتبة الغير المتناهية
وجود في الذهن اذ ح يجري برهان التطبيق فيها وان لم يكن موجودة في الخارج لكنها ليست موجودة في الذهن فلو لم يكن موجودة
في الخارج ايضا لم يجر فيها برهان التطبيق اصلا واما ثانيا فلانه يمنع تخلف المدعي في مادة النقض بناء على عدم
وجود الحوادث غير سديد لان الحوادث موجودة غاية الامر انها ليست مجتمعة في الوجود ولا يلزم من ذلك نفي وجودها
كما لا يخفى **قوله** ولو سلم انها تتصف بالزيادة والنقصان قيل يمكن ان يقال كما ان مساواة الكل والجزء في التحريك من
مبدأ واحد الى ما لا نهاية له من طرف الاستقبال محال فكذا مساواتهما في التحريك الى حد مفروض مما لا بداية له
من جانب الماضي فيما نحن فيه لا ح من ان يقوى الجزء على الجزء على مثل ما تقوى عليه الكل من الحركة المنتهية الى ذلك الحد او على بعض
ونسوق الكلام فان قلت يمكن تساويهما في هذا التحريك فيكون ازدياد الكل على الجزء من جانب المنتهى كما ذكر قلت قوة
الكل ضعف قوة النصف مثلا فيجب ان يكون تحريك الكل اضعف تحريك الجزء النصف وعلى هذا التقدير لا يكون كذلك
لان الزيادة من جانب المنتهى فقط ر شاه فلا يصير الحركات الماضية الغير المتناهية بسبب انضمام هذه الزيادة ضعف
الحركات الماضية فقط وقس عليه حال غير النصف من الاجزاء وفيه نظر لجواز ان يكون قوة الكل على التحريك الغير المتناهي
من الطرفين وقوة النصف على التحريك الغير المتناهي من طرف واحد كما ثبت نصف الغير المتناهي من الطرفين اذ البرهان
على ان غير المتناهي من الطرفين لا نصف له ولا يذهب عليك انه لا يجري هذا المنع في غير النصف من الاجزاء فليتم ذكر الشيخ في
الشفاء هنا امورا منها ان هذا البرهان انما يجري في الامور التي يصح وقوعها في الزمان واما الامر الذي يكون وقوعه في الآن
والزمان فلا يجري فيه هذا البرهان اذ يمكن ان يقال ان تأثير الكل في آن تأثير الجزء في زمان ومنها ان القوة المؤثرة من مبدأ
معين في كرة متوالية من مبدأ محدود المعنى واما كرة مختلطة من اشياء مختلفة في مواد مختلفة بحسب الامر شكلا
فلا يمكن استعمال هذا البيان بعينه فيها وذلك لانه لا يلزم ان العدة المعدومة التي في المستقبل اذا كانت النقص
من عدة اخرى يكون متناهية فيجوز ان يكون في المستقبل امور غير متناهية بعضها انقص من بعض كما ان الله
هي اسرع وحركات بلا نهاية هي ابطأ فان دورات الاسرع لا محالة اكثر من دورات الابطأ وكذلك العشرات
الغير المتناهية اكثر من الوحدات الغير المتناهية والالوف من المآت والالوف الغير المتناهية واما في الزمان المتصل من الآن
فلا يجوز ان يكون زمان بعض من الآن اقل من غير المتناهي المبتدأ من الآن الا متناهيا وكذا اذا كان ما يقوى على كرة
مختلطة غير متناهية كل ترتيب منها فقد يقوى على ترتيب واحد غير متناه مبتدأ من حد معينة فان معين
فاذا كان الجسم لا يقوى على ترتيب واحد غير متناه فكذلك لا يقوى على خلط من مراتب مختلفة واما انه لا يقوى

على ترتيب غير متناه منذ ذلك بين لما قلنا واما اذا كان كل كرة منها غير متناهية في ترتيب واحد او كوكب كرة
حينئذ فاحد الا ترتيب منها فلا يتبين لنا من هذا العلم امتناعه وفيه بحث اذ غير المتناهي من طرف الماضي تحت العدة
امور حاصلة بالفعل غير متناهية بالعدد ومن طرف المستقبل ما لا يقف عدده في مرتبة لا يتجاوز عنها
ويكون بعضها ابدا بالقوة ولا نسبة بينهما بالمساواة حتى يكون لغير المتناهي من الطرفين نصف وعلى هذا الا
كان في المقدار الذي هو تقسيمه الى ما لا نهاية له بحسب عله اقسامه مساو للامور الغير المتناهية
الحاصلة بالفعل اذ لا نسبة بينهما بالمفاوتة لان ما لا يقف عدده في مرتبة ويكون بعض اعداده ابدا بالقوة لا
يتصف بكونه اقل واكثر عددا من شيء آخر كما لا يخفى وعلى تقدير ان يكون النسبة بالمساواة او المفاوتة بينهما فتحققها
فاي فرق بين النصف وسائر منه كالثلث حتى يجوز ان يكون للغير المتناهي من الطرفين نصف ولم يجوز ان يكون له ثلث مثلا
بان ينقسم الى قسمين مختلفين ونحو ونقسمه الى قسمين متساويين ونحو مختلفين بحكم طا اذ لو قسم من غير منقسم
النصف كان القسمان لا محالة مختلفين وقس على ذلك غير المتناهي بحسب العدد ثم فيما نقل عن الشيخ من ان تأثير
الكل يكون في آن وتأثير الجزء في زمان تأمل اذ نسبة الآن الى الزمان ليس كنسبة الكل الى الجزء مثلا لو كان
تأثير الكل القوة في آن ينبغي ان يكون تأثير نصفها في ضعف ما وقع تأثير الكل فيه وليس شيء من الزمان
يضعف الآن فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية ولا يرد ذلك على ما اختاره الشيخ من ان هذا البرهان
مخصوص بالمؤثر من مبدأ محدود كما نقل عنه انفا لجواز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير
تحت العدد ولا خفاء في انه لو كان كذلك لكان اثر الجسمين مختلطا وقد خص الشيخ هذا البرهان بما
لا يكون اثرهما كذلك حسبما نقلنا عنه انفا **قوله** لان الامور هو امر متصل لم قيل ان الحركة اذا كانت
المدة غير متناهية وفرض وقوع دورة واحدة في قطعة منها كسنة مثلا يكون امثال تلك القطعة
في المدة الغير المتناهية غير متناهية فيقع في كل سنة في هذا المثال دورة فيكون العدة ايضا غير متناهية
اذ لو انتهى الى حد لا يقع فيه الحركة لم تكن غير متناهية بحسب المدة ايضا وهو ظاهر واذا كانت المدة متناهية
وفرض وقوع دورة في قطعة منها يكون امثال هذه القطعة في هذه المدة متناهية فتكون الحركة متناهية
بحسب العدة ايضا وما يقدر من قبول الجسم الانقسام الى غير النهاية فانما هو الى الاجزاء التي فيه لا الاجزاء المتساوية
او المتزايدة فان كل جزء فرض في الجسم فامثاله فيه متناهية لان الحجم قابل للتصغير الى غير النهاية كما يظهر
لك في الطبيعيات فاندفع الايراد وفي دفع الاخير مناقشة لطيفة فتأمل وفيه بحث اذ الحركة الواحدة

لانم

لا تصير بفرض تعددها متعددة فيها فان وحدة الحركة انما هي بوحدة الامور الخمسة المذكورة في باب الحركة وتعددها
بتعدد شيء منها لا بفرض تعددها بحسبه هذا الاشكال فلو كانت حركة واحدة واقعة في مدة غير متناهية لا يصير تلك
الحركة بان يفرض فيها دورات متعددة في نفس الامر فضلا عن ان يصير غير متناهية فاذن لا يستلزم التناهي
في المدة التناهي في العدة **قوله** واذا جرى في الاجزاء بالفعل لكون تلك الاجزاء متناهية العدد غير مسلم اذا
كانت المدة غير متناهية اذ المقدار الغير المتناهي يصح اشتماله على اجزاء خليلية غير متناهية بالعدد وسلم
اذا كانت المدة متناهية اذ لا يجوز ان يشتمل المقدار على اجزاء غير متناهية بالعدد لو جوز ان يتساوى
جميع مقادير تلك الاجزاء مقدارا ما سمترابها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء الغير المتناهية بالعدد غير متناه
لان غير المتناهي بل المتناهي مرات غير متناهية يستلزم اللاتناهي لكن الكلام هنا في المدة الغير المتناهية فلم
لا يجوز ان يجري في اجزائها بالفعل غير متناهية بحسب العدد **قوله** لان اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة
غير مسلم اذ اطولية الزمان لا يستلزم عدد الحركة فضلا ان يستلزم زيادة عددها فان من الجائز ان يكون
حركة واحدة اطول زمانا من حركة اخرى **قوله** مع ان الكرة تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محلها غير مسلم فانها
قوة تابعة للمزاج والشيخ قد صرح فيما نقل عنه انفا بانها سارية في الكل حيث قال ان الامر ليس على حدس فان القوة
وان كانت يعسر بحال اجتماع اجزائه وبحال مزاجه فانها مع ذلك تكون سارية في جملته كان لبعضها بعض القوة
قوله لانم ان كل اثنين متلازمين هذا منع مقدمة لا يدعها احد من العقلاء فضلا عن الحكماء وما ذكره الشيخ
في بيان كيفية التلازم بين الهيولى والصورة صريح في ان المتلازمين ثلثة اقسام ثم ابطل القسم الثالث وهو ما لا
يكون احدهما علة ولا معلولا للآخر بيان طويل لا يطول بذكره وبعد ما اثبت ان العلاقة بينهما العلية قال فلينظر
الآن ايهما ينبغي ان يكون علة منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان
المادة انما هي مادة لان لها قوة القبول والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لو كان سببا لوجب ان يوجد
ذلك دائما له من غير استعداد واما ثانيا فلانه من المستحيل ان يكون ذات الشيء سببا لشيء بالفعل
وهو بعد بالقوة بل يجب ان يكون ذاته قد صار بالفعل ثم صار سببا لشيء آخر فلو كانت المادة سببا للصورة يجب
ان يكون لها ذات بالفعل اقدم من الصورة وقد منعت هذا سنقا ليس بياني على ان ذاته لا يمكن ان توجد
الا ملتزما لمقارنة الصورة بل على انه يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق
ثم قال فقد بطل كون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه فقد بقي ان يكون الصورة هي التي لها تحرج

وجود المادة فنقول فلينظر هل يمكن ان يكون الصورة وحدها بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة
التي لا تفارق مادتها فذلك جلي فيها واما الصورة التي تفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز
ذلك فيها وذلك لان الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعدمها ويكون للصورة
المستانفة مادة اخرى توجد عنها ولكان تلك المادة حادثة ولكان يحتاج لحدوثها الى مادة اخرى فيجب اذن
ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما تبقى عن ذلك الشي لكن يستحيل ان تخلو فضلا
عنه بلا صورة البتة فلا يتم الامر بهما جميعا ثم قال فان قيل ان يقول انه اذا كان تعين المادة بذلك الشي
وتصوره فيكون مجموعهما كالعلة واذا بطلت العلة فيجب ان يبطل المعلول فنقول انه ليس تعين المادة بذلك
الشي وبالصورة من حيث هي صورة معينة بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس يبطل البتة فانه يكون دايما
موجودا بوجود ذلك الشي ونوع الصورة والصورة من حيث هي صورة دايما موجودة كذلك ثم قال فان قيل
ان يقول المجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بمعنى عام والواحد بمعنى عام لا يكون
علة للواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى
العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع
مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشي موجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة
لها ايها كانت وكذلك لا نمنع ان الشي الواحد لا يكون قابلا وفاعلا وقد بينا ذلك في الحواشي السابقة قوله فلا يلزم ان لا يطلق
ان الصورة مع الشكل وربما يطلق ان عادهم هذا ولا يرد عليهم ان تقدم الهيولى ليس بحسب الزمان لان الهيولى متقدمة
على الصورة الحادثة ولا يلزم ان لا يكون الصورة جزء لفاعل الهيولى لان الصورة التي هي جزء لفاعلها هي صورة ما وهي
ليست متاخرة عن الهيولى زمانا لا الصورة الحادثة المتاخرة عنها بالزمان قوله لان الشي ما لم يتشخص موجودا في
الخارج لا يمكن حلول شي فيه غير مسلم لجواز ان يكون امرا مبهما يكون بالقوة بحسب ذاته حتى لا يكون في ذاته شيئا
من الاشيا بل صالحا لان يتحد مع امر او امور بان يتحد مع الصورة النارية تارة فيكون نارا او مع الصورة
الهوائية تارة اخرى فيكون هواء الى غير ذلك فيكون اختصاص هذه الصورة بهذا الامر باعتبار انه فيكون حالة
فيه والمادة عبارة عن المبهم المذكور ومما يدل على ان ليس للمادة في نفسها ذات بالفعل بل هي امر
بالقوة يصير بسبب الصور امرا بالفعل ما نقلناه عن الشيخ انفا من قوله فان كانت المادة سببا للصورة
فيجب ان يكون لها ذات بالفعل اقدم من الصورة وقد منعنا هذا منعا ليس مبنيا على ان ذاته لا يمكن ان

بوجد الا ملتزما لمقارنة الصور بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة
وبين الامرين فرق قوله لا العوارض التي تستفاد منها فيجب الشارح ان مراد القوم بالعوارض المشخصة
هي العوارض التي تجعل معروضها مانعا عن فرض اشتراكه ولذلك حكم بان الامور الكلية لا ينضم استفاده
التشخص منها وليس كذلك لما عرفت من ان المنع عن فرض الشركة بواسطة نحو الادراك لا بواسطة عوارض المدرك
بل المراد بها العوارض التي تميز المعروض عن بني نوعه بحيث ينحصر في واحد وتميز المعروض بذات هذه العوارض
لا بتشخصاتها على ما مر تحقيقه قوله والغاية علة لمهيتها اي لصورتها في هذا التفسير بحث لان ما يحمل الفاعل
على الفعل هو الغاية لا صورتها غاية الامر ان صورتها الذهنية اعني العلم بها قد يكون شرطا لذلك ثم الغاية
قد لا تكون موجودة غاية فقول المص في وجودها للمعلول ليس كليا قوله او عبث وجزاف ان كان هو التخيل
وحده فقد جعل الشيخ هذا تفسير الجزاف حيث قال بعد ما جعل المقسم غاية ليس هي نهاية للحركة فان كان التخيل
التخيل وحده مبدا الشوق اليها سمي جزافا ولم يسم عبثا وفسر العبث بقوله وكل نهاية تنتهي اليها الحركة
وهي بعينها الغاية المشوقة التخيلية لا المشوقة بحسب الفكر فهي التي تسمى العبث فالغاية في كل منهما تخيلية
غير فكرية لكنها في العبث هي نهاية الحركة وفي الجزاف غيرها قوله فان الحكما او قولهم هذا النقل مخالف
لما اشتهر من مذهبهم قال الشيخ في الهيات الشفا ونعني بالغاية العلة التي يحصل لاجلها وجود
شي مباين لها وذهبوا الى ان للفعل الطبيعي غاية بهذا المعنى فان الحركات الطبيعية للاجسام
الى احيازها لاجل حصولها في الاحياز الطبيعية ولذلك تسكن عند الحصول في تلك الاحياز
وتنقيد هو لها وحركة النمو لاجل حصول مقدار يقف النامي عنده حصولها وفعل القوة المصورة
لتحصيل صورة لا تتعدى دون حصولها وقس على ما ذكرنا نظائره وفي المنقول بحث لان بعض ما
ينتهي اليه الفعل غاية وبعضه ضروري وهو ثلاثة اقسام ليس شي منها غاية كما فصل في موضعه
وبعضه غيرهما لانه لا يلزم ان يفعل المختار لاجل حصول الغاية لجواز ان يفعل لاجل حصول
الضروري او لاجل حصول غيرهما مما ينتهي اليه الفعل بل جاز ان يفعل لاجل حصول امر لا ينتهي
اليه الفعل لكن يحصل لاجل حصوله كثيرا ولا يعثر عليه فكل ما ينتهي اليه الفعل يجوز ان يفعل المختار
لاجله ويحتمل فيما فسر الشارح الغاية به هنا قوله مع انه لا شعور لها كان الشارح حسب انه اذا لم
يكن للفاعل شعور وقصد لم يكن فعله لاجل حصول شي ولذلك اعتبر في تفسير الغاية كون ما ينتهي اليه

الفعل بحيث اذا كان الفاعل مختارا يفعل ذلك الفعل لاجله وليس كذلك فانا نعلم قطعا ان حركة
بعض الاجسام الفاقدة للشعور والقصد كالارض الى حيزه الطبيعي لاجل الحصول فيه كما نبهنا
عليه انفا قوله والعلة مطلقا لما عرف المص العلة بما يصدر عنه الشي بالاستقلال او بالانضمام ولم يصدق
هذا التعريف على بعض الاقسام المذكورة ههنا كالعلة الغائية والعلة القريبة قال العلة مطلقا واراد
ما يطلق عليه لفظ العلة سوا صدق عليه التعريف السابق او لم يصدق ليصح تقسيمه الى هذه الاقسام
واما على ما جعله الشارح كلام المص عليه فيصير كل من الاقسام المذكورة ههنا قسما لما يحتاج اليه الشي
في وجوده لانه عرف العلة بهذا وقسمه الى الفاعلية والغائية والصورة والمادية ثم قسم كل واحد
منها الى هذه الاقسام كالعلة القريبة وعلة العدم لا تصدق عليه انه يحتاج اليه الشي في وجوده
قوله لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث غير مسلم لان عدم الحادث متقدم على وجوده بالزمان
فيكون متقدما على ما مع وجوده في الزمان وهو العلة الذاتية لوجوده تقدما زمانيا والمتقدم
على الشي بالزمان لا يكون مقارنا له قوله وهو المحل المتقوم بنفسه المراد بالتقوم ههنا التعين قال
الشيخ في الهيات الشفا الصورة تقوم الهيولى اي تصيرها نوعا بمعنى المتقوم بنفسه المتعين في نفسه
لا المتعين بالغير كالهيولى المتعين بالصورة والعرض المتعين بالموضوع فلم يكن العرض متقوما بنفسه
ويكون مباينا للموضوع المتقوم بنفسه فليس هو المتقوم بنفسه اي لا بذلك الحال كما وهم في عبارة
كثير من المحققين فلا يرد النقض بالاعراض القائمة بالمادة بناء على انها بالصورة لا بنفسها كيف ولو لم
يحمل على ذلك لخرج جميع الاعراض ضرورة قيامها بالممكن المتقوم بعلته واما ما توهم من ان المص
اراد بالموضوع المحل المشخص لما حل فيه وادعى ان العرض الحال في عرض اخر يتشخص بموضوع ذلك العرض
لانه ولذلك حكم بالمباينة بين الموضوع والعرض فبين الفساد لان المص سيذكر كون الموضوع من المشخصات
في المسايل المترتب عليه امتناع انتقال الاعراض والدعوى التي يشتمل عليها من نفي محلية العرض في
تشخص العرض المتقوم به مما لا اشعار في كلامه اصلا وبعد من شانه ادراكها فالفطرة السليمة
تشهد بفساده ويلزم منه ان لا يتم الدليل على امتناع انتقال العرض القائم بعرض اخر من معروضه
الى عرض اخر قائم بمحاذ لذلك المعروض وانما حكم المص بالمباينة بين الموضوع والعرض مستندا الى اعتبار
في الموضوع عدم قيامه بالغير ويشبه ان يكون هو مراد الشارح بقوله المتقوم بنفسه وح فلا وجه للنقض

وينتظم الحكم المذكور كما لا يخفى وفيه بحث من وجوه منها ان تفسير قول الش المحل المتقوم بنفسه بقوله
لا بذلك الحال مخالف لما نص عليه في بيان المباينة بين الموضوع والعرض من ان الموضوع متقوم بنفسه
فلا يكون عرضا فان ذلك قرينة واضحة على ان مراده بالمتقوم بنفسه ما لا يتقوم بالغير مطلقا لا ما لا يتقوم
بالحال فقط وهذا ومنها ان قوله لو لم يحمل على ذلك لخرج جميع الاعراض ضرورة قيامها بالممكن المتقوم بعلته في
حيز المنع اذ المراد بالمتقوم المعبر عنه بما يتقوم كما نقلنا من الشفا ولا يلزم ان يكون علة الممكن معينا له
فان كثيرا من الممكنات متعين بغير علته واما الممكن المتعين بعلته كالمادة والعرض فليس موضوعا للحال
فيه ومنها ان المتبادر من قوله الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه هو ان لا يكون متقوما بالغير اصلا
وتخصيص الغير بالحال عدول عما هو الظاهر بلا دليل ومنها ان ما استدل به على ان المص لم يرد الموضوع
ههنا المحل المشخص لما حل فيه من ان المص سيذكر ان الموضوع من جملة المشخصات في المسايل لا يدل على
ان المص لا يريد بالموضوع ما لهذا الحكم بل يعلم منه انه اعتقد ان للموضوع هذا الحكم ولما لم يعرف المص الموضوع
ههنا كان اثبات هذا الحكم له مفيدا لانه لو عرف الموضوع بالمحل المشخص لما حل فيه لم يكن اثبات هذا الحكم مفيدا
لكنه لم يعرف بذلك ومنها ان النقض بالاعراض القائمة بالمادة مندفع من غير احتياج الى التمحل الذي
ارتكبه ذلك لان النقض انما يتوجه لو كان للمادة ذات مغايرة لذات الصورة في الخارج حتى
تصور ان يحل فيها عرض لا يكون حلوله فيها حلوله في الصورة وليس كذلك لما مر غير مرة ومنها ان قوله
يلزم منه ان لا يتم الدليل على امتناع انتقال العرض القائم بعرض عن معروضه الى عرض اخر
قائم بمحاذ لذلك المعروض ظاهر الفساد اذ غاية ما لزم من ذلك ان لا يعلم امتناع الانتقال المذكور من هذا
الدليل لا انه يعلم منه ان لا يتم الدليل على امتناع الانتقال المذكور كما حسبه هذا القائل واما
ما نسب الى المص من انه اعتبر في الموضوع عدم قيامه بالغير فالاشعار في كلامه به ومن المحل الذي
ليس يجب منه انه جعل عتبا وعدم القيام بالغير في الموضوع مستندا حكمه بالمباينة بين
الموضوع والعرض وذلك انما يستقيم لو عمم الغير ولم يخص بالحال اذ لو خص به لا يلزم مباينة الموضوع
والعرض فان الحكم عرض مع انه غير قائمة بالمدرجة الثالثة فيكون موضوعا لها ثم قال
ويشبه ان يكون هو مراد الش بقوله المتقوم بنفسه وان كان مراده ذلك كان معنى المتقوم بنفسه
ان لا يتقوم بالغير اصلا لا ما لا يتقوم بالحال على ما قرره ولا يندفع النقض بالاعراض القائمة بالمادة.

بالمادة لان المادة تتقوم به بالغير وقد حكم بانه يندفع النقض بقوله وح فلا وجه للنقض والحاصل
انه ان عمم في الغير تحقق المباينة ولا يندفع النقض وان خص بالحال يندفع النقض ولا تحقق المباينة وقد حكم
هذا القايل بتحقق المباينة ودفع النقض معا وهما لا يجتمعان لان احدهما مبني على تعميم الغير والاخر على
تخصيصه بالحال قوله اي الاختصاص الناعت قيل هنا شك وهو انه ان اريد بالاختصاص الناعت
ما يصح حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظ بنا على ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم
مواطاة وان اريد ما يصح حمله عليه بواسطة ذو فيرد عليه اختصاص المال بصاحبه والمعروض بعارضه
واندفاعه على ما لوحنا اليه من ان العرض مثل الاسود كما يعلم من كلام الشيخ ما فظ واما على عرف الجمهور فبان
يقال المراد به ان يكون المختص هو السبب القريب لاتصاف الاخر به بان يكون بذاته وصفه السواد فانه السبب
القريب لكون الجسم اسود فانه بذاته وصف الجسم بخلاف المال فان صريح العقل شاهد بانه ليس بذاته
صفة المالك بل صفة المالك بالذات انما هي الاضافة التي له الى المال اعني الملك والملابس لتلك الاضافة
وهي الوصف الحقيقة وهذا الاختصاص لا يتحقق الا فيما له حصول للاخر على وجه الشيوع بمعنى ان لا يكون له
جزء متميز عنه في الوضع كما في باطن الوتد الكاين في الحائط ولا يكفي ذلك بل لابد ان يكون له مع ذلك سعة حاصله والحاصل
ان تصور الاختصاص الذي للنعت بالقياس الى المنعوت بديهي يوجد لمشار عن غيره وذلك يكفي في المقصود فان
العقل يحكم للاوصاف اختصاصا بموصوفاتها لا يشاركها فيه غيرها ويفرق بالبديهة بين الاختصاص
المذكور والانحاء الاخر من الاختصاصات هذا واما تفسير الحلول بالكون في الاخر لا كجزء منه ولا يصح انتقاله
عنه فهو تفسير للفظ بسبب المعاني التي يطلق عليها اللفظ حتى يزول الشبهة التي منشاها اشتراك الاسم فيبقى
معنى واحد ينبه عليه بالمثال كما ذكره الشيخ فالاول تنبيه على نفس المعنى والثاني لازالة الايهام ههنا لانه اذا علم
العرض بانه لا يصح انتقاله كان قول الاعراض تجوز انتقالها لا منزلة قولنا ما لا يصح انتقاله لا يصح انتقاله فلم يكن من
المسايل والمص لم يستدل عليه بكون الموضوع من جملة المشخصات وفيه بحث اذ المراد ان السواد سبب قريب لكون الجسم اسود
في تعلق السواد به سبب قريب لذلك من ان الجسم الذي يتعلق به السواد لا يكون اسود فكان تعلق
المال بزيد سبب قريب لكونه متمولا كذلك تعلق السواد بالجسم سبب قريب لكونه اسود والفرق
بينهما في ذلك يحكم ولا نم انا نفهم من الاختصاص الناعت معنى يختص بالنعت ولا يدخل فيه غيره فان الحقوق
مثلا لا اختصاصا بصاحبه هو ظ وناعت حيث يقال له التامر كان السواد اختصاصا بمحله وناعت حيث

للاخر

للثمر

بعد

يقال له اسود فبأي شي يخرج مثل التامر واللابن ونظايرهما عن الاختصاص الناعت ودعوى الفرق فيما ههنا
غير مسموعة بل دخوله في ذلك ضروري قال بعض الفضلا معنى كونه ناعتا ان يمكن ان يشتق منه اسم لمحله كالبياض
بالنسبة الى محله ويرد على تعريف الحلول انه يخرج منه النقطة والخط والسطح والآن فان شيا منها ليس ناعتا لمحله
كما صرح به بعض الفضلا قال واقول انما يرد هذا اذا فسر الناعتية بما ذكرنا من انه اختصاص شي باخر بحيث يكون
الاشارة اليها احدهما عين الاشارة الى الاخر واما اذا فسر بانه يمكن ان يشتق من المختص اسم لمحله او بتحسن الحمل كما
هو الموافق لما ذكر في شرح المقاصد من ان النقطة والخط والسطح ناعتة لمحالها بمعنى ان الخط ذو نقطة والسطح
ذو خط والجسم ذو سطح فلا يرد ولا يتوهم انتقاضه بمثل المكان المختص بالجسم الذي يمكن ان ينسب اليه بذو لخروجه
بقولنا الى المحل لان الجسم ليس محلا للمكان الا انه يكون تعريف الحلول تعظيما لاخذ المحل فيه وفيه بحث اذ
ينتقض التعريف المذكور بمثل الجسم المختص بالمكان فانه تصدق ان هذا المكان شاغل وماو كلا مع انهما ليسا حالين
في المكان ويصدق ارض ماسدة ومسبعة مع ان الاسد والسباع ليستا حالين فيه ولا يخرج امثال ذلك بقولنا الى المحل
كالا يخفى قوله المكون اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو العرض قال بعض الفضلا النفس محل مستغن عما حل فيه
من الصور الجوهرية التي ترتسم فيها فالمحل ههنا ليس بموضوع والحال ليس بعرض فبطل الحصران في قولهم فالمحل هو الموضوع
والحال هو العرض اللهم الا ان يقال المراد بالمحل والحال ههنا محل الشي الخارجي باعتبار وجوده الخارجي والحال باعتبار
الوجود وليس النفس محلا لتلك الصور باعتبار وجودها الخارجي بل باعتبار وجودها الذهني وفيه بحث لما في الشوا
فلان الصور الجوهرية الحالة في النفس اعراض بحسب وجودها في النفس والنفس موضوع لها وان كانت جواهر بحسب وجودها
الخارجي اي من حيث انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فهي حال كونها في النفس جوهر وعرض من
جهتين وقد نقلنا عن الشيخ في مباحث الوجود انه قال انا لا نمنع ذلك فارجع اليه واما في الجواب فلانه حمل الكلام على ما
لا يفهم منه اصلا بلا قرينة ومثل ذلك غير ملتفت اليه في نظر المحصلين قوله وليس للمواد ماهية وجود زايد عليه بناء على
انه لا ماهية له لا ان له ماهية هي الوجود لما مر مفصلا قوله في جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع تجوز لان الحاصل
في ان الحزان المذكوران ما يستعمل المادة قبل الخروج من التقسيم انما يكون في كلام المص اذا كان المراد بالمقارن
هو المقارن للمادة كما حسبه الشارح وهو غير مسلم لجواز ان يكون المراد به المقارن لجوهر اخر بحيث يكون الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الاخر والمفارق ما لا يكون كذلك ولا شك ان كل واحد من الهيولى والصورة والجسم مقارن
لجوهر اخر بهذا المعنى دون العقل والنفس وينبغي ان يراد بالمقارن في الفلاح ما يكون نعيل مقارنا لجوهر اخر

صوع

لجوهر اخر مقارن بالمعنى المذكور قيل هذا مع انه تعسف وحمل الكلام على ما لا يفهم منه اصلا اذ المقارن
بحسب اللغة اعم من المعنى الذي ذكره ولم يثبت الاصطلاح على هذا المعنى لان المفارق والمقارن اذا اطلقا
في عرف الفن فانما يتبادر منه مفارق المادة ومقارنها دون المعنى الذي ذكره مشتمل على خلل
اخر وهو ان المفارقة بحسب الذات والمقارنة بحسب الفعل ليستا مقيستين الى شي واحد فان
المفارقة ذاتا بالقياس الى جوهر يكون الاشارة الى كل واحد من ذلك الجوهر والمفارق عين الاشارة الى
الاخر والمقارنة فعلا ليس بالقياس الى ذلك الجوهر ضرورة ان النفس ليست مقارنة في فعلها لجوهر
يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر بل بالقياس الى جوهر لكون هو مقارنا لجوهر اخر بالمعنى
المذكور كما اعترف به محصل الكلام عن الانتظام ويفوت لنا بالجملة الاقسام لان المقارن فعلا
بالمعنى المذكور يصدق على المفارق ذاتا وفعلا على تفسيره اولا اللهم الا ان يريد بالمفارق بالذات
المفارق عن جوهر يكون الاشارة اليه عين الاشارة اليه وبالمفارق فعلا المفارق عن جوهر مقارن
لجوهر اخر من الحيثية فيصير المعنى اما مفارق عن جوهر متحد معه في الاشارة ذاتا غير مفارق عن
جوهر مفارق متحد معه في الاشارة فعلا وهو العقل او مفارق عن جوهر متحد معه في الاشارة
الى اخر التقسيم وح ذاتا غير مفارق عن جوهر مقارن لجوهر اخر متحد معه في الاشارة فعلا وهو النفس
او مقارن لجوهر متحد معه في الاشارة الى اخر التقسيم وح يكون المفارقة في الفعل مقيسا الى المقارن
الذي هو اخر الاقسام فيبقى الحزازة الثانية مع عدم دلالة اللفظ على المقصود ولعمري ان حمل الحزازتين المذكورتين
مع حمل اللفظ على المعنى المتبادر الى الفهم اعذب كثيرا عند الذوق السليم مما ذكره هذا القايل لانه اذا حمل
المقارن على ما يقارن وجوده لوجود المادة شمل نفس المادة ضرورة ان وجود الشي في زمان وجوده ولم
اندراج المادة في مقارن المادة على سبيل النقل ليس ببعيد ونظيره هذا ما جعل النوع داخلا في
الذاتي وفي الداخلية المهية ولا فساد في استعمال المادة قبل الخروج من التقسيم اعتمادا على ما يعلم عن
قرب واما على ما حمله هذا القايل مع احتوايه على ما هو الحزازة لا يعلم اصلا من اللفظ فهو كالمستعبد
من المصادر وفيه بحث اما اولا فلان قوله المقارن والمفارق اذا اطلقا في عرف الفن فانما يتبادر
منه مفارق المادة ومقارنها غير مسلم اذ لو كان معنى المقارن المقارن للمادة لاحتسب لكون المادة من اقسام
المقارن كما فعله المصنف ههنا لاشتمام تفسيره بالمقارن لجوهر اخر لكنه كثيرا ما يفسره وكما وقع في شرح المواقف وما

عدوه لا امتناع مقارنة الشي مع نفسه وعدم كون الشي من اقسام المقارن

لجوهر

استدل

استدل به على صدق المقارن بهذا المعنى على المادة من قوله لو حمل المقارن على ما يقارن وجوده لوجود المادة
شمل نفس المادة ضرورة ان وجود الشي في زمان وجوده ظاهر الفساد اذ لا يلزم من كون وجود الشي في زمان وجوده
ان يكون وجوده مقارنا لوجوده كيف ومقارنة الشي لنفسه ضروري الاستحالة والاستعانة بالنقل لا يجدي ايضا اذ ما
فان امثال ذلك انما تحمل على المجاز لا في الجملة كما لا يخفى على الواقف ثم ما الباعث على صرف الكلام عن ظاهره وهو
ان يقصد بالجوهر المقارن ما يتبادر منه وهو الجوهر المقارن لجوهر اخر وحمله على الجوهر المقارن للمادة وتركب تصحيح امثال
هذه التعسفات ولزوم الحزازتان المذكورتان واما ثانيا فلانه لا يلزم ان تكون المقارنة بحسب الذات والمقارنة بحسب الفعل
مقيستين الى شي واحد وعلى تقدير تسليم لزوم ذلك فهناك كذلك لان الجوهر المقارن ذاتا مقارن لجوهر
اخر بحيث يكون الاشارة الى [illegible] عين الاشارة الى الاخر والجوهر المقارن فعلا مقارن لجوهر مقارن لجوهر
اخر بحيث يكون الاشارة الى كل منهما عين الاشارة الى الاخر مثلا المادة جوهر مقارن لجوهر اخر هو الصورة وهذا
الجوهر الاخر مقارن لجوهر هو المادة بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر فلا خلل من هذا الوجه و يستقيم
الكلام غاية الاستقامة ويصير التقسيم هكذا الجوهر اما مفارق عن جوهر مقارن لجوهر بالحيثية المذكورة في ذاته وفعله
وهو العقل او مفارق عنه في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن له فاما ان يكون محلا وهو المادة او حالا وهو
الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم ففي هذا التوجيه يكون الحال والمحل مقيسين الى الجوهر المذكور كالمفارق
والمقارن مقيسا اليه بخلاف توجيه الشارح فان المفارق والمقارن مقيسان الى المادة والحال والمحل مقيسان الى الجوهر
الاخر والاول احسن واولى كما لا يخفى على من له ادنى فهم واما ثالثا فلانه ان اراد بدخول النوع في الذاتي انه
داخل في الذاتي بمعنى المنسوب الى الذات فذلك لا امتناع ان يكون الشي منسوبا الى نفسه وان اراد انه داخل في الذاتي
بمعنى ما ليس خارجا فذلك غير مفيد اذ لا يكون ح نظير الاطلاق المقارن للمادة عليها وهو ظ ثم قيل لو لا انها
على المبادر امكن ان يفسر المفارق الا وضع له والمقارن بما له وضع بل لعله يراد بالمقارن ذو الوضع والمفارق عنه
فتندفع الحزازتان بلا تعسف انتهى لان المقارن لما اشتهر ووقوعه في عرف الفن بمقابلة المفارق كان شاملا
لنفس المادة اصطلاحا وان لم يشمله لغة وفيه بحث اما اولا فلان لفظ المفارق لا يدل على ما لا وضع
له بشي من الدلالات الثلث فكيف يصح تفسيره به ولو اريد بالمفارق الموضع لوح عنه الاجسام التي لم تقع الاشارة الى
فانها ليست بقابلة للوضع فيلزم ان يكون داخلا في المفارق هذا وجه واما ثانيا فلانه لا يلزم من وقوع المقارن
في عرف الفن في مقابلة المفارق شموله للمادة لانها داخلة في المفارق قوله الجوهر المقارن مفارق المادة على ما ذكره

والنفس تفعل في المادة فيكون فعلها في جوهر مقارن لجوهر اخر هو الصورة بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر ح

الى

قوله او ما تركب منهما اي من الجوهر الحال والمحل وهو الجسم قيل يرد عليه مجموع الهيولى والصورة النوعية
فانه داخل في المركب من الحال والمحل وليس بجسم وان قيل بحلول الصورة النوعية في الصورة الجسمية على التقدير
لنا بمجموع الصورتين والجواب عنه باعتبار الوحدة في المقسم فان هذا التقسيم الى اجناس الجواهر او ما هو مرتبتها
ومجموع الصورتين ليس له وحدة حقيقية بل وحدتها بمحض الاعتبار بخلاف الهيولى والصورة الجسمية فانها ماهية
جنسية لها وحدة حقيقية وكذا مجموع الهيولى والصورة النوعية فان الماهية المتحدة بالوحدة الحقيقية هو مجموع
الهيولى والصورة الجسمية ثم مجموع الهيولى والصورتين فان الاول طبيعة جنسية والثاني طبيعة نوعية ولما كان
ههنا التقسيم الى الاجناس او ما هو مرتبتها لم يدخل النقض بمجموع الهيولى والصورتين وفيه بحث اما في السؤال فلان
النقض بمجموع الهيولى والصورة النوعية انما يتم لو كان لذلك المجموع وجود في نفس الامر ليكون في ذلك الجسم اذ لو لم
يكن له وجود في نفس الامر لكان امرا اعتباريا محضا ولا يسمع النقض بالامور الاعتبارية كالحقوق في موضعه
ولو كان له في نفس الامر وجود وكان هناك جسما لم يكن يصدق تعريف الجسم عليه نقضا لكن ليس لهذا المجموع وجود
في نفس الامر لا يكون بذلك الوجود جسما وذلك لانه حال الوجود الخارجي عين الجسم ليس الا وحال الوجود في الذهن حال ان
يكون كلاهما قائما بالذهن والبرهان تكون الصورة بحسب الوجود الذهني قائما بالمادة بل انما يكونان بحسب هذا الوجود
كيفية كامر تحقيقه وكذا الحال في المركب من الصورتين واما في الجواب فلان مجموع الهيولى والصورتين كثيرا ما يكون طبيعة
جنسية كالجسم النامي والحيوان فلا يستقيم قوله ولما كان ههنا التقسيم الى الاجناس وما هو مرتبتها لم يدخل النقض
بمجموع الهيولى والصورتين قوله قال الامام لا بد من الدلالة الى اخره قيل انما لا بد على تقسيم المص لان قسم
مقارن المادة الى الاقسام الثلاثة فيما مقتضى تقسيمه يكون الجسم هو المقارن للمادة الذي يتركب من الحال
والمحل والمركب المذكور في النقض خارج عن المقسم لانا نقول المادة على ما خرج من تقسيمه هو الجوهر الذي
يحل جوهر اخر فالمركب المذكور داخل فيما يقارن المادة على ما مقتضى كلامه وفيه بحث لانه ان اراد المقارن المقارن
للمادة على ما ذهب اليه هذا القائل والجوهر المقارن للمادة حينئذ ثلاثة القوم وله لوازم مسلوب عن الجوهر
الغير الجسماني كالتحيز وقبول الوضع فكيف يكون الجوهر الغير الجسماني المذكور داخلا فيما يقارن المادة بل اذا اريد
بالمقارن المقارن لجوهر اخر كما هو مقتضاه كان الجوهر الغير الجسماني ذا اخلاف قوله لا يرد عليه هذا الاشكال هذا
الكلام مشعر بان ما ذكره الامام اشكال على الحصر المذكور وفيه بحث اذ الحصر المذكور حصر استقرائي واحتمال
قسم اخر لا يقدح فيه قيل لا بد في الحصر الاستقرائي من ان يغلب على الظن انتفاء قسم اخر لانه يتيقن وذلك في

مادة النزاع منتف كما لا يخفى على من له مسكة وقد صرح بذلك الامام حيث قال لا استبعاد في وجود جوهر
ثم فكلامه متجه على دعوى الحصر الاستقرائي انه لا يرد حاصله ان حال الدعوى في ليس بمستبعد فلا يكون
دعوى الحصر ظنية فضلا عن ان يكون يقينية والشبهة انما نشأت من عدم الملاحظة وفيه بحث اذ يكفي
في الحصر الاستقرائي ان يتتبع ويستقرأ ويبالغ في ذلك ولم يوجد قسم اخر ولم يشترط اصلا ان يغلب على الظن
انتفاء قسم اخر ولو اشترط ذلك لم يتحقق الحصر في العقلي والاستقرائي مع انهم حصروه فيهما فلنا
انه لا بد ان يغلب على الظن انتفاء قسم اخر لكن لا نم ان من تتبع الموجودات وبالغ في تتبعها حق المبالغة
لم يغلب على ظنه انتفاء جوهر من غير جسماني يكون احدهما حالا في الاخر واي فرق بين هذه الصورة
وبين تتبع العناصر مثلا حتى لزم ان يغلب على الظن هناك انتفاء قسم اخر ولم يغلب على ظنه ههنا ذلك
البتة قوله والاول اما ان يكون سببا لوجود محله في قيل لا يخفى انه يحل الجوهر الحال العرض الحال
في جوهر اخر كذلك المقوم له في الصورة وان لم يدخل المحل في الهيولى قوله او جزء منه قيل منصوب عطفا
على قوله او مدبرا له وفي بعض النسخ مرفوع عطفا على النفس وهو غير جيد لان جزء النفس لا يوصل في
في المدبر وانه خارج عنه ودخل جزء العقل ايضا في العقل وقيل اما ان يكون مدبرا وهو النفس ولا وهو
العقل لم يستدم هذا الجزء بحصره في المحل اذ الجزء الحال داخل في الصورة وخارج عن المقسم وهو
ما لا يكون حالا وكذا الحال في جزء العقل وفيه بحث اذ انحصار الجزء الذي لا يكون حالا في المحل غير بين ولا
مبين على انه دخول جزء المدبر في المدبر ودخول جزء العقل في العقل بعد خفاء قوله لما ثبت ان
المحل المستغني عن الحال قيل هذا فرسه على ما ذكرنا سالفا من ان مراده بالمقوم بنفسه المستغني
عن الحال لكن قوله بعد ذلك في بيان المباينة بين الموضوع والعرض ان الموضوع هو المقوم بنفسه والعرض
لا يكون مقوما بنفسه نعني المعنى الذي ذكرناه اولا اعني القائم بنفسه وح نظهر ما كلام المص اصلا
لان المراد من قوله في تعريف الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه ان كان هو المحل المستغني عن الحال
كما يدل عليه كلامه ههنا لم يكن بينه وبين العرض مباينة وان كان هو المحل الذي يقوم بغيره كما يشعر
المراد في بيان المباينة لم يصح قوله لم يلزم من ان المحل المستغني عن الحال لان هذا اعم مما اراد العرض التي تحله
عرض اخر داخل في هذا خارج عن ذلك وكذا ان كان المراد ما يستغني عن الحال والمحل معا ولم يكن الانفكاك
عنه بانه ليس معنى قوله ظاهر من انه المحل المستغني عن الحال انه تمام المراد من التعريف الذي هو جزء منه

ولا هو بعد وايضا المتقوم بنفسه ان كان بمعنى القيام بنفسه الذي هو سلب احد معنيي الحلول اعني حلول العرض
في محله لم يلزم منه نفي الاحتياج الى الحال فيه وان كان بمعنى استغنائه في التقوم عن غيره لم يختص الاستغناء
عن الحال بالمحل فلم يلزم خروج الاعراض مطلقا والحاصل انه ليس للمتقوم بنفسه معنى يستلزم سلب
الاحتياج الى المحل والحال معا لا بحسب الاصطلاح ولا بحسب اللغة فيرجع تعيين هذا المعنى الى الحد
العناية من غير قرينة ثم يرد النقض بالاعراض الحالة في المادة اللهم الا ان يعني الاستغناء عن المحل مطلقا
وعن ذلك الحال الذي هو موضوع بالنسبة اليه هنا ولو قال الموضوع هو المحل المقوم لما حل فيه
المستغني عن محل يقومه ظهر عموم المحل بالنسبة اليه ومقابلته للعرض من غير تكلف ثم يلزم من المباينة
بين الموضوع والعرض الا يكون مثل الشرح فاما الموضوع مخرج عن تعريف العرض اللهم الا ان يقال
القيام المأخوذ في التعريف اعم مما بالذات او بالواسطة وعلى هذا يكون للمحل افراد ثلاثة الموضوع
والمادة والعرض الذي يحل عرض اخر وفيه بحث اما اولا فلان قول الشارح لما مر من ان المحل المستغني عن الحال
ليس اشارة الا الى قوله الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه كما حسبه هذا القائل حتى يكون ذلك
قرينة على انه اراد بالمتقوم بنفسه المستغني عن الحال ولما لم يكن الموضوع بهذا التفسير مباينا للعرض
وقد حكم المص بالمباينة بينهما فسر الشارح في هذا المقصد بتفسير اخر يكون بهذا التفسير مباينا للعرض
وهو المحل المتقوم بنفسه اي المتقوم لا بالخارج وهي المباينة بينهما على هذا التفسير ولا اضطراب
في كلام الشرح اصلا وانما نشأ الاشتباه من عدم التمييز بين التفسيرين واما ثانيا فلانا نختار ان المراد
بالمتقوم بنفسه المستغني في التقوم في حد ذاته عن الخارج قوله فلزم خروج الاعراض مطلقا
قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو كانت الموضوعات في حدود ذاتها متقومة بالغير وليس كذلك نعم يخرج العرض
عن كونه موضوعا لكن ذلك ليس بمحذور بل مطلوب ليتحقق المباينة بين الموضوع والعرض وليستقيم
ما ذكره المص من ان بين الموضوع والعرض مباينة وهذا هو الباعث على ان تفسير الموضوع بتفسير اخر
من التفسير السابق ثم الشيء قد يكون متقوما في حد نفسه بالحال فيه وهو الهيولى فانها في حد ذاتها
امر بالقوة لا يصير شيئا بالفعل الا بان تصير عين صورة من الصور وقد يكون متقوما في حد نفسه بالمحل
وهو الاعراض ولذلك يجب اخذ موضوعاتها في حدودها كما حقق في موضعه ولم يوجد شيء متقوم
في حد نفسه بامر خارج عنه لا يكون حالا فيه ولا يكون محلا له فاذن المتقوم في حد نفسه بالخارج يكون
منحصرا في المتقوم بالحال والمتقوم بالمحل والمستغني في التقوم المذكور عن الحال والمحل يكون هو

الموضوع بهذا التفسير قال فيما سبق نظرا الى ما ذكره الشارح قبل هذا المقصد في تفسير قول المص والموضوع كالمادة من قوله وهو المحل المستغني عن الحال

مستغنيا في ذلك عما هو خارج عنه مطلقا والخارج المقوم للشيء في حد نفسه منحصر في الحال
والمحل واما الخارج المقوم للشيء في نفس الامر فهو الفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير وظهر من ذلك
ان تقوم الشيء بما هو خارج عنه قسمان احدهما متقوم في حد نفسه بالخارج عنه وذلك الخارج
اما حال فيه او محل له والثاني متقوم في نفس الامر بالخارج عنه وذلك الخارج هو الفاعل المذكور
ولعل الفاضل المذكور لم يفرق بينهما وحسب انه ليس للمتقوم معنى يختص بالحال والمحل وانما يختص بها
بمجرد العناية وليس كذلك فان احد قسميه يختص بالحال والمحل في نفس الامر كما فصلنا واما النقض بالاعراض
المادة فغير وارد لما مر من ان المادة في نفسها ليست شيئا بالفعل حتى تعرض لها عرض واذا صارت مع الصورة
شيئا بالفعل كانا جسما واحدا وموضوعا لما عرض له قوله وبين الموضوع والعرض مباينة قال بعض
الفضلاء فقد صرح المص في هذا الكتاب بان الموضوع مباين للعرض وحمل الموضوع عبارة عن المحل
المستغني عما حل فيه المتقوم بنفسه وقال في نقد المحصل الحال الذي لا يقوم محله هو العرض ومحله
الموضوع وما ذكر في ذلك الكتاب يدل على ان لا يعتبر في الموضوع التقوم بنفسه بل يكون هو عبارة عن
المحل الا يتقوم بما حل فيه كما هو الموافق لما ذكر في شرح المواقف فعلى هذا لا يكون الموضوع مباينا للعرض
بل يكون بينهما عموم من وجه لتصادقهما في عرض الجناح الى ما حل فيه كالحركة بالنسبة الى السرعة
وصدق العرض بدونه في عرض لا يكون محلا لعرض وصدق الموضوع بدونه في محل هو جوهر والظاهر ان في
لفظ الموضوع اصطلاحين احدهما ما ذكر في النقد موافقا لما ذكره الامام في المحصل والاخر ما ذكره
ههنا هذا كلامه وهو يعضد ما ذكرناه من ان للموضوع تفسيرين قوله ورد بان ذاتي الشيء هذا الرد
مردود بان ذاتي الشيء بين الثبوت لما هو ذاتي له سواء علم ام لا لكنه معضل اولا بانه لا كلام حالا كان
فصلناه في مباحث الوجود نعم لا يلزم ان يكون الذاتي بين الثبوت للامر الصادق على ذي الذاتي كالحيوان
بالنسبة الى الضاحك قوله بل المقصود من النفس هو المدبر للبدن قيل هذا كلام مشهور بين القوم
وما فيه نظر لان علم النفس بذاته علم حضوري والصورة العلمية في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية
فالحاصر عند النفس المعلوم لها بالذات هو ذاتها المخصوصة لا وجه من وجوهها كيف لا وعلم النفس
بالمدبر للبدن وبالشيء بهذا الوجه علم حصولي لا حضوري فان قيل الحاصر بذاته هو النفس المخصوصة
والمدرك بالوجه هو مطلق المدرك النفس قلنا اذا كانت الجزئيات مدركة بذواتها من غير كسب كان نوعها

البغ بديهيا اذ لاحاجة في تعقل كنه النوع الا الى حذف المشخصات كما ذكره في بداهة كنه الكيفيات المحسو
كالالوان وغيرها الا ان لقايل ان يقول بداهة فرد معين لا يقتضي بداهة النوع انما المقتضي لها بداهة
الافراد اذ ح‍ يحتمل النفس المشترك الذاتي والمتحقق فيها بداهة فرد فقط اذ كل احد لا يعلم
بالعلم الحضوري الا نفسه فتامل قد الاولى ان يقال انما يكون الذاتي بين الثبوت اذا تصور الشي والذاتي
كلاهما بذاتيهما ولا يعلم ان مفهوم الجوهر متصور بذاته فان ما نعقله منه عرضي له ولعل ما هو كنهه بين
الثبوت له وفيه بحث اما اولا فلان ما هو المعلوم لنا منا هو المعنى المشار اليه بلفظ انا فكما ان ذات
كل واحد منا في الخارج امر واحد طبعي اكثر فيه بالفعل والاجزائه بالقوة كما عرفت مما حققنا
في مباحث المهية فكذلك المعلوم منه بالعلم الحضوري امر واحد هو المشار اليه بلفظ انا وهذا المعنى
انسان وليس بمجرد لصدق قولك انا انسان وانا جالس مثلا ما طول هم فسموا هذا المعنى بما
اعضاء هي البدن ومتصرف فيها واياه ولما النفس المتصرف لا المعنى المذكور لانها مجردة عندهم
وليس انسانا حاله والمعنى المذكور ولا شك ان علم كل واحد من جزئي هذا المعنى علم حضوري كيف لا
وهذان الجزآن ايضا حاصلان فيه بالفعل حتى يكون العلم بهما حضوريا ومن ثمه قالوا ان النفس معلوم
بانه مدبر البدن ومن زعم ان لنا من ذواتنا معلوما حضوريا غير المعنى المشار اليه بانا فعليه
اثباته لان ذلك ليس بينا ولا مبينا بل بين ان ما نعلم كل احد من ذاته هو هذا المعنى ليس الا فتبين
ان علم الانسان بذاته حضوري لا علم جزئه الذي هو النفس حاله كما حسبه هذا القايل واما ثانيا
فلان قوله اذا كانت الجزئيات معدركة بذواتها من غير كيف كان نوعها ايضا بديهيا في حيز المنع اذ لو
كان كذلك لم يكن شي من الانواع الحقيقية كسبيا لان افرادها التي هي الجزئيات الحقيقية لا تكسب كما حقق
موضعه وقوله اذ لا حاجة في تعقل كنه النوع الا الى حذف المشخصات ايضا في حيز المنع اذ لو كان
كذلك لكان حذف المشخصات كل شخص مستلزما لتعقل نوعه بالكنه ومن البين انه ليس كذلك
فانا اذا احرزنا شخصا زيد مثلا حصل في عقولنا الانسان لا الحيوان الناطق الذي هو
كنهه وهو ما قوله لجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته الخ قيل لا يخفى ان مثل
ذلك يرد على الدليل الاول اذ يجوز ان يكون جوهريته لبعض الجواهر وكذا عرضيته بعض الاعراض
جنسا ويمكن حمل كلام المص على دفع الاحتمال الكلي لا لدفع ذلك وفيه بحث اذ لو حمل كلام المص على

رفع الاحتمال الكلي لكان عاريا عن الفايدة اذ كل ما هو جنس فانما يكون جنسا بالقياس الى البعض مما تحته دون
بعض اخر فان من جملة ما تحت الجنس هو الفصل والجنس عرض بالقياس اليه كما حقق في موضعه فرفع الاحتمال
الكلي ثابت في جميع الاجناس ولم يلزم من صدق رفعه هنا نفي جنسيتهما لما يراد الجواب انهما ليسا جنسا
لشي من افرادهما الحقيقية الذي حكم بانهما من المعقولات الثانية والمعقول الثاني لا يصير ذاتيا لشي من افراده الحقيقية كما
حققنا وبعضده ذلك ما ذكره بعض الفضلا من ان الدليل المذكور لا يدل على السالبة الكلية التي هي
المدعى اعني قولك لا شي من افراد الجوهر يكون الجوهر جنسا له بل على السالبة الجزئية اعني قولنا بعض افراد الجوهر
لا يكون الجوهر جنسا له وهي الافراد التي يتوقف اثبات الجوهرية لها الى وسط كالنفوس والصور قوله
والمعقول اشتراك عرضي قال بعض الفضلا تبيلا ان قول المص والمعقول اشتراكه عرضي اشارة الى ان
هذا الوجه انما يتم دليلا على عرضية هذين المفهومين وليس لشي اذ لا اشار في كلام المص الى ذلك الخ
كلامه يشير الى فحكم الوجه الثالث فكانه قال والمعقول اشتراكه عرضي فلا يكون الجوهر جنسا سلميا
لكن كتب القوم مشحونة باقامة الحجة المذكور على نفي جنسية حقيقة الجوهر حيث استدلوا بها في مقام العاد
مع من قال بان مقولة الجوهر جنس عال له ولا شك ان من قال بانه جنس لا يقول الا جنسية مهية الجوهر وفيه بحث اما
اولا فلان كلام المص صريح في ان الدعوى هنا عرضية هذين المفهومين حيث قال والمعقول اشتراكه عرضي واما
ثانيا فلان عرضية هذا المفهوم لا تدل على عرضية ما هو الجوهر حقيقة حتى يصح ان يجعل هذا دليلا على ذلك
قوله عبارة عن عوارض الوجود الذهني الخ قد مر ان مرجع المعقول الثاني الى ان لا يكون المفهوم ذاتيا لشي من
افراده الحقيقية ولا يكون مبدئه موجودا في الخارج كالشي والموجود والمص جعل على المعقول الثاني في هذا
الكتاب اراد به ذلك ولما لم يكن مبدأ الجوهر والعرض اعني الجوهرية والعرضية موجودا في الخارج وهو ظاهر فان ثبت
ان الجوهر والعرض لا يكون ذاتيا لافرادهما كانا من المعقولات الثانية فظهر ان توجيه الموجه موجه وان ما اورد
الشارح عليه غير وارد ويلزم الخ لزوم القدم وانما يلزم لو كان الجوهر جنسا للفصول الخ حتى يحتاج الفصول الى
فصول اخر وليس كذلك لان الجنس عرض عام للفصل لا جنس له ما بين في موضعه قوله فلا يجوز قيام العرض الواحد
الخ قيل الاولى ان لا تخصيص بالعرض كما في المتن ليشمل الصورة وفيه بحث اذ الضابطة وهي قوله وحد الحال
وحد المحل شامل للصورة ايضا وقوله ولا يجوز قيام العرض الواحد تفريع بعض ما يشتمله الضابطة عليها
وهو شايع كثير غير منقض لعدم شمول الضابطة لبعض اخر ما يشتمله قوله فيلزم ان ينفصل الشي في الاثنينية

الخ قيل فيه بحث لا نه ان اراد انه يلزم ان ينفصل عندنا بمعنى عدم اطلاعنا على وجه الاثنينية فهو ممنوع وان اراد
انه يلزم ان ينفصل في نفس الامر فالملازمة ممنوعة والسند ظ وفي بحثه بحث لان معنى هذا الكلام انا ندرك من
الاثنين معنى بديهيا نسميه بالاثنينية وهذا المعنى يتحقق في العرض الذي فرضناه واحدا اذا كان في محلين بالضرورة
فيلزم ان يكون المتصف بالاثنينية لم يمكن ايضا هذا قوله فيلزم ان يكون الوحدة اثنينية قيل فيه نظر لكن النظر
الحكمي يعطي الحكم بامتناع حلول شخص في محلين مختلفين اذ العقل الحكم بديهة ان العرض القائم بشي غير القائم بشي اخر
من غير توقف وانكاره سفسطة ولو جوز العقل قيام العرض الواحد بمحلين لم يحكم بالمغايرة بينهما بل يوقف الى ان
يتبين له عدم قيام هذا العرض بمحلين فان قلت ما ذكرتم يقتضي امتناع اجتماع تصورين وتصديقين في نفس واحد
في زمان واحد لان التصور نوع واحد من العلم وكذا التصديق وكذا يستلزم ان لا يجتمع النقطتان في خط
واحد والسطحان في جسم واحد لتماثلهما قلت لا نم ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات بل تصور كل مفهوم
يغاير تصور مفهوم اخر بحسب النوع وكذا التصديق بكل نسبة يغاير التصديق باخرى بالنوع والذي يرشد اليه
ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل مغاير لتصور عمرو والتصديق بقيام زيد مع قطع النظر عن
المحل مغاير للتصديق بقعوده وتحقيقه ان زيدا مثلا وان كان شخصا من اشخاص الانسان وليس متحصلا بشرط
الطبيعة والخارج لكن العلم به من حيث انه بعد التحصلات الذهنية التي لحقها باعتبار قيامه باشخاص
الادراك فهو كلي ونوع في ذاته مغاير للعلم بغيره واما النقطتان فانا نقوم بمحل واحد من حيثيتين مختلفتين
فان الخط مثلا من حيث انها مخصوص معروض لنقطة معينة ومن حيث انها اخر معروض لنقطة
اخرى فالمعروض مختلف بالحيثيات مل وفيه بحث اما اولا فلانه قد رتب قوله فان قلت ما ذكرتم يقتضي
امتناع اجتماع تصورين او تصديقين في نفس واحد الخ على امتناع حلول شخص في محلين مختلفين وهو
لا يترتب على ذلك بل يترتب على عكس ذلك اعني امتناع حلول متشخصين في محل واحد اذ الاتحاد في النوع وهو
ظ واما ثانيا فلان الظاهر ان تصورات الاشياء متماثلة ولا يرشد تغاير تصور زيد وعمرو الى خلاف ذلك اصلا
لان تشخصهما مختلفان نوعا فكما ان تصور زيد يغاير تصور عمرو بالنوع كذلك المتصور في الصورة الاولى وهو الانسان
مع تشخص مخصوص مغاير بالنوع للمتصور في الصورة الثانية وهو الانسان مع تشخص اخر وكما ان ذاتيهما متماثلان
لذلك تصوراتهما كان متصور تشخص ذات زيد وتشخص اخر ذات عمرو متماثلان فان ذات كل واحد منهما هو الانسان لا التصور
الحاصلة في تشخص اخر وما سماه في بيان ذلك بالتحقيق فهو بهذا الاسم ليس بحقيق اذ حاصله ان العلم بزيد مثلا كلي

ولا يقتضي ذلك ان يكون العلم بكل مفهوم نوعا اخر الا ان الخفي على انه لا يلزم ان يكون العلم بكل مفهوم مغايرا
للعلم بمفهوم اخر اذ المضاف مع الاضافة بدون المضاف اليه في قولك عدم هذا وعدم ذاك مثلا مفهومان متماثلان
لان تمايزهما عن الاخر انما هو بالامر الخارج عنهما وهو المضاف اليه وادراك هذين المفهومين ايضا متماثلان
لان امتيازهما انما هو بامر خارج عن هذين الادراكين وهو ادراك المضاف اليه قوله وايضا لو جاز حصول عرض
الخ واحد الخ قيل اذ يلزم من كل منهما كون واحد في زمان واحد مباينا لنفسه في الاشارة الحسية وهو بط
ضرورة بديهة ولكن ان نقول هذا انما يلزم من تجويز قيام العرض الواحد بمحلين مختلفين في الوضع اما الموجود في
محلين متحدين وضعا فلا يلزم من تجويزه تجويز كون جسم واحد في مكانين فليس حلول العرض في المحل
على حصول الجسم في المكان وزعم انه لا فرق بينهما في هذا الحكم كان قياسا فقهيا غير مقبول وفيه بحث اذ لا بد
من صحة الاشارة الى شي واحد من صحة الاشارة الى شي واحد من جهتين مختلفتين مباينة الشي لنفسه في الاشارة
الا ترى انه صح ان يشار الى الفلك من الشمال والجنوب كليهما مثلا ولا يلزم من ذلك مباينة الفلك لنفسه في الاشارة
قوله البديهة لا تفرق في ذلك بين الاسود الموجود في الخارج قيل وذلك ان المقتضي لذلك هو علاقة الاختصاص
الناعت وهو المشترك اذ لو جوز العقل اتصاف شي بامر اعتباري مع عدم اتصاف اجزائه باجزائه يجوز اتصافه
بامر موجود من غير اتصاف اجزائه باجزائه الا ترى ان الدليل على استلزام انقسام المحل انقسام الحال يجري
الاعتباريات من غير فرق ورد بعض الفضلا لا يخفى على المنصف ان البديهة لا تفرق بين الامر الاعتباري الذي
في نفس الامر كالنقطة على تقدير اعتباريتها وبين الموجود في الخارج في جواز القيام بالمحل على وجه لا يلزم من انقسام
المحل انقسام الحال فتخصيص الجواز بالاعتباري المذكور تحكم وفيه بحث اذ تغير الصورتين في ذلك فرق ظ لان
العرض الموجود في الخارج موجود متقدم لا موجود اخر منه ولا شك ان الانقسام للكل يستلزم الانقسام
الى اجزائه كما في الاجسام بخلاف العرض الاعتباري المذكور فانه ليس منقسما الى محله اصلا لا خارجا
وهو ظ ولا ذهنا لانه ليس من لوازم كون الشي الواحد مثلا الذي ينضم اليه الوحدة في الذهن فانا نعلم قطعا
ان الشمس مثلا واحد سواء حصل في الذهن او لم يحصل ولو حصل في الذهن لم يلزم ان يحصل معها الوحدة
فيه ولو حصل معها الوحدة فيه فهي قائمة بالذهن لا بالشمس لا بالشمس الموجودة فيه لا مرجع عروض الوحدة
لها الى انها عين الواحد كما عرفت في الموجود والممكن من ان مرجع عروض الوجود للشي الى كونه عين الموجود ومرجع
عروض الامكان له الى كونه عين الممكن واذا لم يكن العرض الاعتباري منقسما الى محله لم يلزم من انقسام المحل انقسامه فان

قلت انضمام العرض الموجود في الخارج الى المحل الموجود فيه لا يقتضي الانضمام الى اجزائه فان السطح موجود
في الخارج منضم الى محله فيه وليس له انضمام الى كثير من اجزاء المحل كالاجزاء الداخلة وكذا الخط بالقياس الى محله والنقطة
بالقياس الى محلها قلت انما يرد هذا لو كان السطح ومحله امرين موجودين في الخارج حقيقة وليس كذلك فان السطح
موجود الجسم ومن المراد الخارج انه ليس شيئين احدهما ظاهر والثاني باطن بل كلاهما موجود واحد في الخارج
والعقل يميز ظاهره عن باطنه وبالجملة هو من العوارض التحليلية كما عرفه بالقياس الى الجزء التحليلي وقس عليه الخط والنقطة
قال الشيخ في الشفاء اذا اخذ الجسم من حيث هو ظاهر ومن حيث انه لا يوجد معه شيء مما وراء الظاهر فهو بسيط وسطح
فانقطع هذا الذي هو السطح فانتقت الى القطع الذي يناله فقط ولم يلتفت الى مشاركة الجسم فيه فان طرفه
الحاصل بالقطع هو الخط فانقطع الخط فان طرفه على ذلك الاعتبار هو النقطة هذا كلامه وهو مصرح
بما ذكرنا. قوله لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف الحقيقية انما وكيف يسمع في مثله دعوى البداهة مع
ان جمهور المشائين يدعون البداهة في انتفاء الجسم المخروط والحالة هذه ويلزم منه انتفاء النقطة فقطعا ثم
اقول اذا قطع المخروط نصفين طولا من راسه الى قاعدته فاما ان يقال بانقسام النقطة الى نقطتين مع بقائها
بالتشخص او يصير النقطة المشخصة اثنين في محلين لا بطريق الانقسام لكونها هذه وتلك او بانعدام النقطة   اجزائي ح
وحدوث شخصين والاولان باطلان فتعين الثالث ثم اقول بانعدام الجسم بالتفريق وحدوث اخرين وبقائه موصوفا
بالكثرة بعد ما كان موصوفا بالوحدة واما اذا اخذ قطعه من المخروط من جهة قاعدته كما فرض وقلنا بان التفريق
ليس اعداما لم يلزم انتفاء النقطة لجواز ان يبقى بعينها فانما بدل المحل الذي كان واحدا وصار كثيرا
بالتفريق سواء جعل محل القريب المقدار او الجسم فتقرر ان ما استشكله ليس مشكلا على شيء من المذهبين وقد
اختار الشيخ تبعا للمعلم من الجزم بعينه بعد التفريق وح لا يلزم انتفاء النقطة فلا يلزم اشكال فلا وجه لاشكال   ل
اصلا وقس عليه حال المكعب وح يخرج ذلك جاز ان يكون الجزء المفروض من القاعدة جزء المحل النقطة موجودة
في راسه ومن الجائز ان يكون كل من جزئي المخروط في جلد اخر ح اذا انعدم الجزء المفروض من القاعدة وبقي
الجزء الاخر فانا نكتفي بنقطة الراس لزم بقاء الحال مع انعدام المحل وان تبدل بنقطة اخرى لزم ان يكون النقطة   م
جسم في جلد مغاير النقطة الحاصلة في جلد اخر والتزام ذلك سفسطة ظ قال بعض الفضلاء البرهان
القاطع يدل على ان تلك الاطراف تنعدم في الصورة المذكورة فان الضرورة التي لا يشوبها وهم قاطعة بان
تلك الاطراف الغير المنقسمة سواء كانت موجودة اولا قائمة اولا بالمخروط الذي لم يقطع ثم اذا قطع وانعدم

وانعدم المحل الاول بسبب القطع لزم ان تنعدم ما حل فيه لان انعدام المحل مستلزم لانعدام الحال فلزم من ذلك
ان الاطراف الموجودة بعد انعدام المخروط والمكعب ليست هي الموجودة اولا بل هي امثالها وليس الحكم عليها
بانها الموجودة اولا الا الحكم الوهم لعدم تميزه بين الامثال على ان الخصم لا يلزمه اقامة البرهان بل يكفيه ان يقول
لم لا يكون البديهة المذكورة بديهة العقل بل يجوز ان يكون بديهة الوهم لعدم تميزه بين الامثال فلا ينتقض المنافشة
في بعض مقدمات الدليل المذكور وفيه بحث اذ لا شك انه يجوز ان يكون عرض قائما ببعض موجود واحد دون
بعض اخر منه كما في الابلق فان السواد حال في بعض منه والبياض في بعض اخر ولا في انه يجوز ان ينعدم بعض
الشيء ويبقى بعض منه فاذا انعدم من الابلق البعض الذي حل فيه البياض مثلا وبقي البعض الذي حل فيه السواد
لم يلزم انعدام السواد لبقاء ما هو محله حقيقة وهو البعض الباقي واذا حكم العقل ببقاء السواد الصورة المذكورة   ن
كان مطابقا للواقع ولا يلزم منه انعدام الحال مع بقاء المحل اذ انفرد ذلك معقول لا يلزم من البرهان والذي ذكر
هذا القائل من ان ينعدم الاطراف المذكورة عند انعدام المخروط والمكعب انما يلزم ذلك لو ثبت ان تلك الاطراف   طراف
قائمة بمجموع المخروط والمكعب وهو غير لازم لجواز ان يكون قائمة بالبعض الباقي منهما بعد الافراز كما
هو الظاهر واذا كان كذلك لم يلزم من انعدام المخروط والمكعب انعدامها ولا يكون دعوى ضرورة بقائها منافيا
لما ذهب اليه المشاؤن من انتفاء المخروط والمكعب بعد الافراز منهما كما حسبه هذا القائل فان قلت انعدام بعض
الشيء وبقاء بعض منه انما يستقيم اذا كان لذلك الشيء جزء بالفعل حتى يجوز ان ينتفي احدهما ويبقى الاخر
اما اذا كان الشيء متصلا واحدا لا جزء له بالفعل كقطعة ارض بسيطة مصبوغة يكون نصفها اسود
ونصفها ابيض مثلا فيشكل الامر هناك لان تنصيف القطعة المذكورة الى النصفين ينعدم القطعة
المذكورة وحدث قطعتان اخريان مع انا لم نبدهة حاكمة ببقاء لون النصفين على ما كان قبل التنصيف
وكذا بانعدام احد نصفيها ينعدم القطعة المذكورة وحدث قطعة اخرى مع ان البديهة حاكمة جازمة
مع الضرورة قاضية ببقاء لون احد النصفين على ما كان قبل انعدام النصف الاخر قلت القطعة قبل القسمة
ذات هي التراب وصفتا كاللون والوحدة وعرضها كما ان العقل لا يحكم بانتفاء ذات القطعة بالمرة وحدوث
قطعتين اخريين من كتم العدم لا يحكم بانتفاء بعض صفاتها بالمرة وحدوث امثالها من كتم العدم كاللون
في المثال المضروب والفرق بينهما في ذلك تحكم ظ وان كان يحكم بطلان بعض صفاتها كالوحدة بل يحكم بان تلك التراب
التي كانت قبل القسمة قطعة واحدة صارت بعد القسمة قطعتين واللون الذي كان للقطعة قبل القسمة

بعينه باق في القطعتين واللون مجمل الحكم الاول بان ذهبوا الى هناك امرانهما بعينه باق حل فيه فلما
حلت فيه الصورة الارضية الواحدة قبل قسمة القطعة صار ترابا واحدا ثم لما قسمت وبطلت هذه الصورة
الارضية الواحدة بقي ترابيته لان الصورة التي صير فيه ارضية ايضا دون وحدته لان صورتين كثيرتين   وحدث فيه صورتان ارضيتان بعد القسمة ح
فاذن يصدق ان التراب التي كانت قبل القسمة قطعة واحدة صارت بعد القسمة قطعتين وبذلك يصح
الحكم الثاني ايضا بان يكون محل اللون المعين الحاصل قبل القسمة وبعدها تلك التراب المتحقق في الحالين
فيصدق ان اللون الذي كان للقطعة المذكورة قبل القسمة بعينه باق بعدها ومن هنا يقولون ان مادة
الشيء حاملة لصفاته ولم يريدوا به ان المبهم على ابهامه صفة حاملة لانه ما دام مبهما لا يكون الا ما   لفوق
ويمتنع ان يكون لدح صفة بالفعل والحاصل انه بعد القسمة يتحصص من بعض من بعض الوجوه ويبقى   ينعدم ح
من بعض والعقل يميز هذا الوجه هذا اذا قسم القطعة اما اذا انعدم منها بعض دون بعض
فيصدق الحكم بان التراب التي كانت بعضا من امر موجود في الخارج الواقع قبل ذلك صارت
موجودا على حدة وبقي لونها على ما كان قبل ذلك بعينه فان قلت فرق بين لون القطعة المذكورة وبين
نقطة المخروط اذ محل اللون جزء مخصوص من القطعة متميز عنه بعد القسمة بقي ذات ذلك الجزء بخلاف
النقطة اذ لا اختصاص لها بجزء من اجزاء المخروط فيكون محلها نفس المخروط وح انعدامها بانعدامه
قلت عدم اختصاص بعض اجزاء المخروط بنقطته ممنوع اذ الاجزاء المفروضة في المخروط قسمان قسم لا تتغير
النقطة بانعدامه ولا دخل لهذا القسم في محلية النقطة وقسم تتغير النقطة بانعدامه وهذا
القسم محلها فيكون حكمها حكم لون القطعة المذكورة وقس على ذلك سطح المكعب فلاح ان حكم البديهة
ببقاء نقطة المخروط وسطح المكعب بعد الافراز المذكور عنهما حكم بديهة العقل لا حكم بديهة   يست ء
الوهم ولا ينافيه شيء مما ذكر نعم الاطراف موجودات على حدة بل هي من العوارض التحليلية حسبما
حققناه انتهى قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود وذلك لان الوجود متقدم في نفس الامر على فعلية
ذاتيات الشيء في مباحث الوجود فكيف لا يكون متقدما على تشخصه سيما اذا كان التشخص بالعوارض
ومنع تقدم الوجود على التشخص كما سيأتي مدفوع بما حققناه من تقدم الوجود قوله المستغني عن المحل
في الوجود والتشخص اقول اذا كان الشيء في حد ذاته حالا لشيء اخر ومتعلقا به كان وصفا لذلك الشيء وناعتا
له كاللون فانه في حد ذاته لون شيء ومتعلق ومضاف اليه فيتخصص ويتعين بذلك بخصوص المضاف بالمضاف اليه

وكذا المقدار في نفسه مقدار شيء وحال من احواله ويتخصص ويتعين بذلك الشيء وهكذا حكم سائر الاعراض
فانها في حدودها وانها احوال الاشياء ونعوت لها وتخصص وتتعين بها ومن ثمه ذهبوا الى وجوب اعتبار
موضوعات الاعراض في حدودها وقد يعبرون عن ذلك بعبارة اخرى فيقولون وجود العرض في ذاته وجوده
لغيره وما لا يكون في ذاته حالا لشيء ومضافا اليه فان تعين بذاته مبهم كان ناعتا له كالصورة فان ذاتها
يتعين الهيولى فيكون نعتا لها والم يتعين بذاته مبهم لا يكون ذاته ونعته الموضوعية حالا لشيء ولا نعتا
لمبهم فلا يكون ذاته نعتا لشيء لكن بنسبة امر اليه يجوز ان يكون ناعتا له لا كالامر الذي النسبة فانها
حال للشيء ومتعلق به ومضاف اليه فيكون النسبة نعتا بذاتها ومتعلقة نعتا للامر المذكور بالعرض
كالثمر فان الثمر وان لم يكن في ذاته حالا لصاحبه لكن نسبته الى الثمر ناعت له بذاته والثمر ناعت له
بواسطة اضافة النسبة اليه ومن ثمه ذهب الادباء الى ان الاشتقاق في مثل التامر واللابن بمعنى النسبة
فاذن الفرق بين مثل الضارب ومثل التامر ان ذات الضرب حال لزيد مثلا وصفة له بخلاف التمر فان
ذاته ليس حالا لزيد لكن نسبة زيد اليه حاله والتمر نعت بواسطة كونه متعلق تلك النسبة فظهر ان ما
هو مستغن عن العرض بعين ذاته لا يكون عرضا لان ذاته لا يكون ناعتا على الموضوع وكان قوله
المستغني عن المحل في التشخص احترازا عن الاعراض فانها تحتاج لتعينها وتشخصها في حدود ذاتها الى
المحل وقوله المستغني عنه في الوجود احترازا عن الصور فانها تحتاج في الوجود الى محل مستعد لها فما
هو مستغن في التشخص والوجود عن المحل لا يكون عرضا ولا صورة وقد بينا ان العرض لا يكون ناعتا
بحسب ذاته فلا يكون ذاته حالا في محل قوله تشخص العرض ليس لمهيته ولوازمها الخ قال بعض الفضلاء
هذا التقرير والتقرير الذي في شرح المواقف يدلان على ان المراد بالمقتضي والعلة في الترديد المقتضي
التام والعلة التامة او العلة المستلزمة للمعلول اذ انحصار النوع في الشخص لازم لكون المقتضي
هي الماهية او لازمها انما يتأتى على احد ذينك التقديرين مع ان الذي يلزم من ابطال علية المباين والحال في المحل
او الحال فيه بذلك المعنى ثبوت علية المحل لكنه ايضا يلزم ان يكون المحل علة قريبة مستلزمة لتشخص العرض
الحال فيه وهو باطل بلا شبهة ويشكل قول المواقف بعد ابطال الاحتمالات الثلاث تعين احتمال كون المحل
علة هو المحل اذ لا يلزم من ابطال علية المهية ولوازمها وعلية الحال والمباين بذلك المعنى ثبوت علية المحل
بذلك المعنى كما يدل عليه سياق كلامه وايضا يلزم ان يكون المحل مستلزما لتشخص ما حل فيه وعلى التقدير
الاول يلزم ان يكون المحل علة تامة لتشخص العرض وهو ايضا ولبس بط وايضا يبطل قوله وليكن الموضوع

من جملة المشخصات فان قلت لم لا يجوز ان يكون العلة هي المهية بشرط امر اعتباري عارض لها مقدم على وجود
المحل او تشخصه كتقدم الوجوب السابق العارض للمحل المتقدم على وجوده وتشخصه او يكون العلة امرا اعتباريا عارضا
للمحل متقدما عليه ان كان المراد بالعلة مطلقها وان اريد العلة الفاعلية فلم لا يجوز ان يكون المباين بشرط هذا الامر الاعتباري دي
فاعلا وتساوي نسبته الى المشخصات نظرا الى ذاته لا وقع في شرح المواقف لا تقتضيه تساويه اليها نظرا الى ذلك
الشرط ولم لا يجوز ان يكون الماديات المحل من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها محلا فلا يلزم من انتفائها
انتفاء تعينه او يكون ذات الحال في المحل او ذات الحال في العرض من حيث هي بدون اشتراط الحلول فلا يلزم
على التقدير الثالث الدور كما ذكر في شرح المواقف ويمكن ان يدفع الثالث الاخير عن تقرير المواقف بان ذات المحل تساوي
والحال بدون اعتبار الحلول في العلية في حكم المباين في علة النسبة اذ مع قطع النظر عن الحلول واشتراطه لوجود
المعتبر في العلة التي لا بد لها من خصوصية مع المعلول نفس المحل والحال فقط فلا يكون الحلول معتبرا في نسبتها الى
التشخص فيكون نسبتها الى التشخصات مساوية كالمباين الذي لا محل ولا حال فكانهم ارادوا بالمباين ما لا يكون محلا
ولا حالا باعتبار الحلول وفيه بحث من وجوه منها انا لا نم انه يلزم على التقدير الاول ان يكون المحل علة تامة
لتشخص العرض اذ الدليل المذكور بالحقيقة برهان خلف وتحريره ان الموضوع من جملة المشخصات للعرض
اذ لو لم يكن من جملتها فتمام مشخصه اما مهيته واما لوازمها واما امر حال فيه واما مباين واما مركب من هذه
الامور كلا او بعضا والاقسام باسرها باطلة فتعين ان يكون الموضوع من جملة مشخصاته غاية الامر
انه لم يتعرض لابطال ان يكون تمام المتشخص مركبا من الامور المذكورة لامكان ابطاله بالدلايل التي بطل بها
هذه الامور ولا يلزم من ابطال قوله الموضوع من جملة المشخصات بل لزم اثبات ذلك ومنها ان الامر الاعتباري الذي
فرضه مشخصا او شرطا ان كان صفة للعرض كان داخلا في الحال فيه وان لم يكن صفة له كان داخلا في المباين بى
فليس هذا قسما اخر غير الامور المذكورة ومنها ان المهية لو كانت مع وجوب المحل تمام المتشخص فان كان المحل داخلا
في التشخص فالمطلوب والا كان المتشخص المهية مع مطلق وجوب المحل فيكون النوع منحصرا في الشخص كما
لو كان المتشخص المهية ولوازمها ومنها ان ذات المحل لو كانت علة للتشخص ثبت كون الموضوع من جملة المشخصات وهو
المدعى ولا يلزم ان يكون للحلول مدخل في ذلك قوله والا لانحصر نوعه في شخصه قيل دعوى امتناع
انحصار نوع عرض ما في شخصه مم وفيه بحث اذ لو انحصر نوعه في شخصه باقتضاء مهيته من غير ان يكون
لغيره مدخل في تشخصه لم يكن في حد ذاته مضافا الى الشيء اذ لو كان مضافا اليه لكان له لكن الشيء
لا محالة مدخل في تشخصه واذا لم يكن في ذاته مضافا الى شيء لم يكن ذاته حالا في الشيء فلا يكون ذاته

لغيره فلا يكون عرضا قوله ولا لما حل فيه والا دار قال بعض الفضلا قيل لو سلم الدور فنقول انه دور
معي واقول لا شك ان حلول الاعراض وفيما منها الموضوعاتها محتاج الى تشخص موضوعاتها ولذلك
صح تفريعه عليها بالفا الدالة على ترتب ما بعدها على ما قبلها وتاخره عنه تاخرا ذاتيا كان يقال تعين
هذا الجسم فقام به هذا السواد كما يصح تفريعه على وجوده كذلك بلا فرق فالدور لم لازم ورد بحث
اذ احتياج الحلول الى تشخص المحل لا يستلزم فضلا ان يحتاج الى ان يتقدم تشخص المحل عليه الا يرى ان
الصورة حالة في مبهم هي الهيولى في تشخص المحل بها قوله اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات
متعددة قيل العقل السليم ينقبض عن توارد الموضوعات على وصف واحد العدد اذا لاحظ تركيب
امور على امر واحد العدد يحكم بحسب الفطرة بان الثابت هو الموصوفات والزايل هو الاوصاف والحق ان مثل
الدعوى يظهر من هذه البيانات وفيه بحث اذ انقباض العقل عما ذكر غير مسلم بل العقل السليم يحكم
بان محال الصور النوعية النباتية والحيوانية التي هي المادة يتبدل بتحلل الاجزاء والنمو والذبول مع بقاء الصور النوعية
المذكورة بعينها وح تتوارد المحال على حال واحد فلم لا يجوز مثل ذلك في العرض وموضوعه لا بد لنفي ذلك من
دليل قوله باي طريق عرفتم قيل هذا غير موجه لان الناقض مدع والمجيب مانع ومطالبته بالفرق خارج
عن قانون التوجيه اقول ما ذكره القايل موجه وغاية ما ذكره الشارح ان احتياج الجسم الى الحيز غير
معلوم وذلك لا يقتضي صحة النقض اذ الكلام على تقدير احتياج العرض الى الموضوع كما يفصح عنه
قوله واذا ثبت ان الموضوع من جملة المشخصات ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال فالحكم بثبوت احتياج الجسم
الى الحيز لما امكن اجرا الدليل فيه قوله فاذا انتفى ذلك الحيز الذي حصل منه التشخص قيل المراد
بذلك الحيز الامر القريب الذي هو المبدا القريب لعدم الانطباق على كثيرين وهو الذي وصفه
بان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع كما هو ظاهر السياق لم انه يلزم من زواله التشخص ولكن دوالرم
لا نم انه يلزم من زوال المحل زوال ذلك الامر لجواز بقايه بتعاقب الموضوعات فلا يلزم من انتفا
المحل المعين انتفاوه وان اراد بذلك الامر فلا نم انه يلزم من زواله زوال ذلك الامر لجواز بقايه
بسبب الاخر وهذا اصل المنع وفيه بحث اذ ما هو مناط امتناع فرض الانطباق على كثيرين
ليس امرا حاصلا في التشخص لكون نسبته اليه نسبة الفصل الى النوع كما حسبه الشارح والقايل المذكور بل
هو الادراك الحسي كما مر تحقيقه وعلى تقدير ان يكون في التشخص ذلك الامر المخصوص المانع من فرض

الانطباق على كثيرين فلا بد ان يكون سببه امرا متشخصا كما نص عليه الشارح بقوله ولا شك ان تعين ه
الجزئية انما تحصل من الحيز المتشخص ولا يجوز ان يكون سببه احد الموضوعات كما يشعر به قول القايل لجواز
بقايه بتعاقب الموضوعات لان احد الموضوعات واحد بالعموم فلا يمكن صدور الواحد بالشخص عنه
حسبما حقق في موضعه قال بعض الفضلا ههنا اشكال قوي وهو انهم ان ارادوا بكون المحل
علة لتشخص العرض انه علة له بشرط الحلول يلزم ان يكون الحلول متقدما على التشخص والحال ان
الحلول الذي هو الوجود في الموضوع متاخر عن وجود الحال في نفسه فيلزم ان يتاخر تشخص العرض
عن وجوده بمرتبتين وهو بط لما سبق من ان الوجود والتشخص ليس بينهما تقدم وتاخر وان ارادوا ان
ذات الموضوع من حيث هي بدون اشتراط الحلول علة فلا فرق بينها وبين المباين في تساوي النسبة
الى المشخصات لظهور ان لا مدخل للحلول في الترجيح ومع قطع النظر عنه يكون في حكم المباين
ولا تميز عن المباين في ذلك الحكم وهو ظاهر لمن له وجدان وايضا لا يلزم من كون ذات المحل من حيث هي
علة امتناع الانتقال عنه اذ على تقدير الانتقال اللازم ان تنتفي علة التشخص التي هي نفس الذات بل
اللازم انتفا الحلول فيها وهو ليس بشرط كما هو المفروض فلا يلزم من انتفائه انتفاء علة التشخص فلا يلزم
من الدليل المذكور الدال على علية المحل للتشخص ما هو المط من امتناع انتقال الاعراض وفيه بحث اذ بطلان
تاخر التشخص عن الوجود مم فان التشخص قد يكون بالمهية وهي متاخرة عن الوجود وليس الامر وان كانت متقدمة
عليه في الاعتبار الذهني كما مر تحقيق ذلك وقد يكون بلوازم المهية المتاخرة عنها فيكون متاخرا عن
الوجود بمرتبتين وقد يكون بالعوارض المعللة باللوازم فيكون متاخرا عن الوجود بمراتب وقد يكون ن
التشخص متاخرا عن الوجود بالزمان كتشخص الهيولى بالصورة الحادثة فان وجود الهيولى مقدم على
وجود الصورة الحادثة بالزمان فيكون مقدما على تشخص حصل من تلك الصورة فيها بالزمان ايضا نعم
وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة والبطء قيل يعني انهما اما بحالها السكنات
وعدمها او مجرد اضافتين وعلى التقدير ين لا وجود لهما في الخارج وانت تعلم ان جواز اتصاف الامر
بالامر الاعتباري كاف في المط اذ لا فرق في انقباض العقل بين الاعتباري وغيرها فان جاز يا
اتصاف الاعراض بوصف اعتباري جاز اتصافها بوصف موجود اذ النسبة الى التعيين مشتركة
نعم لظهور الفرق بنا على مذهب المتكلمين ان القيام هي التبعية في التحيز وفيه بحث اذ لا ملازمة المذكو

عليها بقوله انجاز اتصاف الاعراض بوصف اعتباري جاز اتصافها بوصف موجود ممنوعة فان الامور
الاعتبارية في كثير من الاحكام مخالفة للامور الموجودة ومن الجائز ان يكون الاتصاف بها من هذا القبيل مهش
على ان المانع منها هو المتكلم ونسبة الماعنيد لمن شركه جهتان كما اعترف به فكيف يكون اتصاف
الاعراض بالامور الاعتبارية كافيا في اثبات المط عليه قوله فلو استغنى عنه استغنى هذا الحيز ايضا
الحيز على تقدير انتقال الجسم عنه غير لازم كما ان انتفا الموضوع عند انتقال العرض عنه غير لازم والمراد
ان الحيز حال انتقال الجسم عنه لا يكون حيزا له والموضوع حال انتقال العرض عنه لا يكون موضوعا
له قوله اذ لا معنى ان يقوم التحيز بالجوهر اولا ثم يقوم العرض به ثانيا صرح بانه ما لم يتحيز اولا لم يتبعه العرض في التحيز ولا
معنى لكونه متحيزا الا قيام التحيز به وفيه بحث اذ لا نم انه لا معنى لكون الشيء متحيزا الا قيام التحيز به بل
معناه انه متحد مع التحيز ولا يستلزم ذلك قيام التحيز به الا يرى ان كون الشيء موجودا لا يستلزم
قيام الوجود به كما مر تحقيقه قوله فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر ان اراد بقيام التحيز بالجوهر تبعيته للجوهر
في التحيز فلا يصدق قوله لا بد ان يقوم التحيز بالجوهر حتى يتبعه عرض او نصير معناه لا بد ان يتبع التحيز الجوهر
في التحيز حتى يتبع الجوهر غير الجوهر في التحيز والاشكال التحيز غير الجوهر فيلزم ان يتبع التحيز الجوهر في التحيز حتى
يتبع التحيز في التحيز وان اراد به اتصاف الجوهر بالتحيز فغايته ما لزم من ذلك ان يكون ذلك الغير الذي هو
نفس التحيز بعد قيامه بالجوهر في التحيز فيكون تحيز التحيز بعد قيامه بالجوهر والحاصل ان تحيز الجوهر وصف قيامه
بالجوهر وتحيزه بالتبعية واحدهما اعني قيامه بالجوهر شرط ولا محذور فيه واما اشتراط قيامه بالجوهر
بقيامه بالجوهر فليس بلازم قطعا قوله واراد بالقبول الامكان لا يستقيم تفسير القبول بالامكان ههنا الا
اذا امكن ان يتحقق الخطوط الثلثة على الوجه المذكور في كل جسم وليس هذا بينا ولا مبينا بل الظ من قواعدهم
انه لا يمكن ان يتحقق الخطوط المذكورة في محدد الجهات قيل يكفي الامكان بامكان تحقق الخطوط المذكورة في المحدد بالنظر
الى المادة وان امتنع لتصور النوعية عندهم والامكان الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير وفيه بحث اذ مادة المحدد
مختصة به ولا تستعد الا لصورته فكيف يتحقق الخطوط فيها ولا يشتبه ذلك على الواقف بقواعدهم وعلى تقدير تسليم امكان
تحقق الخطوط فيها باعتبار بقية المادة بالمحدد فبالحالة الامتناع تحقق الخطوط فيه مع صورته عن ذلك كما عرفت مع ان
احد وجوه امادته في تعريف الجسم قوله ولعله غير مفيد مع قيد الامكان اذ حاصل لم يحصل الشارح
العرض المذكور ههنا وتحقيقه ان كل امتداد فهو في ذاته صالح لان يخرج منه شيء دون شيء بمعنى انه يمكن للعقل

لعل المراد من المادة في كلام القايل المادة التي لا يتوقف على الجسم مع قطع النظر عن الصورة النوعية فان قوله بالنظر الى المادة مشعر بذلك مد

ان تحصله بمعونة المتخيلة التي شأنها التركيب والتفصيل الى اجزاء متلاقية عند حدود فاذا لاحظ
امتدادا معينا الى اجزاء معينة على الوجه الجزئي سمي هذا تقسيما وهميا وان حكم بان هذا الامتداد المعين
مثلا وكل جزء من اجزائه يقبل التحليل على هذا الوجه كان تقسيما فرضيا عقليا وهذا حكم صادق يحكم به
العقل بمعونة المتخيلة وظاهر ان المجردات لا تقبل فرض الانقسام بهذا المعنى لان هذا الحكم ههنا وهو كاذب دايم
العقل ههنا كخروج ما هو موجود فيه بالقوة الى الفعلية التعقلية وههنا انما الخروج عما ليس بموجود فيه
بالقوة اصلا والفرق بينهما ظاهر وانا نسمي القول بالفرض الانتزاعي والثاني بالفرض الاختراعي والاكثر ما يستعمل
الفرض او لفظه في قبول فرض الانقسام في الجسم وقلما يستعمل الثاني فلا يقال فرض الانقسام في المجرد
الشايع فرض انقسام المجردات سمي ما ذا يقول الشارح في قبول الجسم القسمة التي جعلوه من خواص الكم المفرز مكان
تحقق الانقسام فيه كما هو ههنا مع ان الكم المتصل يتعدم بتطريان الانفصال عندهم فلا يمكن تحقق الحدود فيه
او بامكان فرض الانقسام على المعنى الذي فهمه فيلزم اشتراك النقطة وغيرها مع الكم فيه هذا كلام مع
انهم عن اخرهم صرحوا بان النقطة لا تقبل القسمة الفرضية اصلا والخط لا يقبل الانقسام فرضا عرضيا
والسطح عمقا وقد عرفوا الكم المتصل بالقسمة الفرضية قال الشارح في قاطيغورياس الشفا انه الذي يمكن ان يفرض فيه
اجزاء تتلاقى عند حد مشترك هو نهاية لجزئيها وفيه بحث اذ التحقيق الذي ذكره انما هو معنى التقسيم الوهمي والعقلي
لا معنى فرض الخطوط الثلثة المذكورة في الجسم فكيف يكون ذلك تحقيقا لمعنى العرض المذكور كما يدل عليه قوله لم
يحصل الشارح معنى الفرض المذكور وتحقيقه ثم القوم ارادوا بقولهم الكم المتصل قابل للقسمة انه قابل لطريان
القسمة عليه كما تقول الهيولى قابلة للعدم ولا يقتضي ذلك اجتماع القابل مع المقبول والشارح يوافقهم في ذلك ويرد
كلامه ما يأتي عن قريب كما لا يخفى على ان المعنى الذي جعل لفظ الفرض عليه معنى غير متعارف لا يتبادر من لفظ
العرض ولا يظهر قرينة يدل عليه فحمله على هذا المعنى بعيد جدا اذ في التعريفات يحمل الالفاظ على ما يتبادر منها الا
ان يقال قد يستعمل لفظ العرض بمعنى التقدم المعتبر في مقدم الشرطية وقد يستعمل بمعنى تجويز العقل وعدم تأبيه
والاول اعم وجودا من الثاني فان العقل يأبى عن اشتراك الجزئي بين كثيرين ولا يجوز ذلك مع انه يقدر اشتراكه
في مثل قولك لو كان زيد مشتركا بين كثيرين لكان كليا وبعد تمهيد ذلك نقول ان اراد الشارح بالفرض في قوله
لا ان فرض الابعاد الثلثة فيها يمكن الفرض بالمعنى الاول فلا نسلم ان ذلك يمكن في المجردات لكن الفرض المأخوذ في التعريف
بالمعنى الثاني وان اراد الفرض بالمعنى الثاني فيجب مراد الحكما بل ان يكون في المجرد خط ولا يجوز ذلك اصلا لا خصا

سطوات

بذوات المقادير قوله لا للاحتراز عن السطح الخ قيل يمكن ان يقال التقييد للاحتراز عن السطح الجوهري الذي
يثبته قوم واستحالته عندهم لا يقتضي ترك الاحتراز عنه خصوصا في التعريفات الاسمية التي تذكر قبل وجود المعرف
وقبل الدلالة على استحالة بعض ما يدخل فيه ولك ان تقول ان تصور السطح الجوهري ليس بتصور الجسم فانه لو لم يتقيد
لزم ان يكون تصوره تصور الجسم على انه ان يكون مستحيلا كتصور الجسم الغير المتناهي فانه تصور لجسم مستحيل قال الشيخ
في قاطيغورياس الشفا كل جسم فهو متناه لكن حد الجسم من حيث هو جسم غير حد الجسم المتناهي من حيث هو متناه
والمتناهي لزم كل جسم بعد ما يقوم بحد الجسمية جسما ولذلك قد يعقل الجسم جسما ولا يعقل متناهيا ما لم
يوضح برهان انصاح العوارض المطلوبة للموضوعات بالبراهين وفيه بحث اذ الاحتراز بالقيد عما هو خارج عن
الجنس غير معقول لان ما لا يدخل في امر لا يتصور ان يخرج عنه بتقييده بقيد وانما يحترز به عما يشمله
الجنس في نفس الامر ولو لم يدخل السطح الجوهري في الجوهر القابل كيف يتصور الاحتراز عنه بواسطة تقييده بقيد
وليس تعريف الجسم تعريفا اسميا مذكورا قبل اثباته كما حسبه اذ وجود الجسم مستغن عن الاثبات اتفاقا قوله لا لانه
ما الحق في قبل هذا الاداء ما لانه اذا انتهى القسمة يلزم وجود الجزء كما ذكر السيد في شرح المواقف وفيه بحث
ربما بجانبها القسمة الفعلية والوهمية قبل القسمة الفرضية فلا يلزم وجود ما لا ينقسم اصلا لا في الخارج
ولا في الوهم بل اللازم وجود ما لا ينقسم اصلا في العقل على الوجه الكلي ولا محذور فيه كيف ولو لم يكن وجود لا
في الوهم على الوجه الجزئي ولا في العقل على الوجه الكلي لم يمكن الحكم عليه واما انه يلزم منه تركب الجسم من تلك الاجزاء فما
والدليل الدال على امتناع تركبه من الاجزاء ينفي التركب الخارجي والوهمي لا وجود تلك الاجزاء في الوهم كما ذكر في حواشي شرح
حكمة العين وفيه انه انما يلزم التركيب الوهمي لو لم تنته القسمة الوهمية قبل الفرضية اما لو انتهت قبلها فيكون الجسم
في الوهم مركبا من اجزاء لا تتجزى وهما فيبقى بحث الفرض العقلي الا ان الاجزاء التي لا تتجزى اصلا كما زعم انما يلزم
تركبه مما لا يتجزى اصلا بحسب الفرض العقلي ودلالة الدليل على استحالته ممنوع اذ لا يلزم منه الا وجود تلك الاجزاء
في العقل على الوجه الكلي نعم قد اورد في ان انا نمكن التقسيم الوهمي والفرضي الى اقسام ولو فرضت موجودة
في الخارج لكانت حصل من تلك الاقسام مقدار يساوي ذلك المنقسم وذلك ضروري اذا تمهد ذلك فلما
بطل تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى على تقدير وجودها بطل انحلاله اليها لما عرفت من انه لا انحلال
الى اقسام يحصل من مجموعها ما يساوي ذلك المنحل ويمكن توجيه الاداء على هذا الوجه فان قلت فيلزم
امتناع انقسام الجسم الى ما لا يتناهى اذ لو كانت تلك الاقسام موجودة والتقت يحصل منها

مقدار غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه قلنا قالوا معنى قبول الجسم القسمة
الى اجزاء غير متناهية انه لا ينتهي الى جزء لا يقبل القسمة بعد واقول المقادير الغير المتناهية اذا كانت
متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا نسلم ذلك الا ترى ان انصاف
الذراع المتداخلة الغير المتناهية يعني نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع
والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة بمعنى انه ينتهي بتجزئته الى حد لا يمكن للعقل
تجزئته فتلك الاجزاء متناقصة على الولاء واما فرض انقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فممتنع بداهة
فضلا عن المتزايدة ويسمى بهذا التفصيل فان قلت يرد على الحكماء المحذور الذي يرد على النظام الذي قال الى ان
لا تناهي المقدار اذ النظام انما يقول بتألف الجسم من الاجزاء المتناقصة وما اورد على الحكماء الا ان خروج ما بالقوة
بالفعل او على ما قرر لا فرق بينهما في تجويز اللاتناهي قلت النظام لما اخذ جميع الانقسامات بالفعل لزمه
كون تلك الاجزاء الغير المتناهية غير منقسمة فورد عليه ما لا يرد عليهم اما النقض بوجود المؤلف من المتناهي فقط
عدم وروده عليهم لانهم لا يقولون بالتأليف اصلا ولا مدخل للزوم التناهي فيه وكذا النقض بالتناهي واما
عدم لحوق السريع البطيء فانه مبني على ان السريع اذا قطع جزءا فالبطيء لا بد ان يقطع جزءا منه والا انقسم الجزء ولكن
والحق عدم وروده عليهم اذ عندهم كل ما قطع السريع فالبطيء يقطع اقل منه واما امتناع قطع المسافة
المتناهية في زمان متناه فيرد انه مشترك اذ لا فرق بين الاجزاء الموجودة بالفعل او بالقوة في ان الحركة
ما لم تأت عليها وان ما يقال في دفعه عن الحكماء يقال في دفعه عنه كما ذكره الشارح وصرح بذلك بعض من قال بعدم
النقض وورود الطفرة عليه بحث من وجوه منها انه ان اراد بقوله لا يجب انتهاء القسمة الفعلية والوهمية قبل الفرضية
فلا يلزم وجود ما لا ينقسم اصلا لا في الخارج انه لا يلزم وجود ما لا ينقسم في الخارج بعد ما تحلل الى موجود
خارجي فلا يلزم ذلك لانه اذا انتهى الى القسمة جميعا جسم موجود خارجي كان لا محالة بعضه متصلا
منفصلا عن الباقي مما لا ينقسم اصلا ويجري فيه بعض دلائل ابطال الجزء كما قال سائر السماء غير ما سامته الارض
اذ كما جاز في الجزء المتصل كما انه جزء في الجزء المنفصل وان اراد به انه لا يلزم وجود ما لا ينقسم في الخارج
موجودا بان يكون البعض موجودا لكن لزوم الشق الاول كما في الخلاء ومنها انه لا يلزم من الحكم على شيء
وجوده في الوهم او العقل اذ كثيرا ما نحكم على الممتنع حتى فيما كشريك الباري والمعدوم المجهول فان
الحكم على شيء يستدعي ان يكون معلوما والعلم به لا يستلزم وجوده كما مر مرارا ومنها انه لا يلزم من المقدمة

المهدة

المهدة ما بني عليه من امتناع انحلال الجسم الى اجزاء غير قابلة منقسمة اصلا اذ غاية ما لزم من المقدمة
المذكورة ان لا ينحل جسم الى اجزاء لا يكون لشيء منها مقدار لان ح لا يكون المركب من تلك الاجزاء مساويا
للجسم في المقدار ومن الجائز ان يكون ذلك ممتنعا ولا يمتنع ان يكون بعض ما ينحل اليه الجسم غير منقسم
دون بعض آخر ويكون المركب من جميع اجزائه مساويا للجسم في المقدار فلم يلزم من ذلك ما ادعاه من
امتناع انحلال الجسم الى ما لا ينقسم اصلا ومنها ان ما ذهب اليه من ان المقادير المتناقصة الغير المتناهية
مقدار جميعها متناه فظاهر الفساد ضرورة ان المقادير الغير المتناهية بالعدد سواء كانت متزايدة او متناقصة
مقدار جميعها غير متناه وبه صرح العلامة الجرجاني في حواشيه على هذا الكتاب بان الجسم وان كان
قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن يمتنع ان يخرج الاقسام الغير المتناهية الى الفعل والا لزم ان يكون مقدار
غير متناه وسيصرح الشارح بذلك ايضا وكيف يتصور ان يكون المقادير الغير المتناهية مقدار جميعها غير متناه
والمتناقصة لا يكون مقدار جميعها غير متناه مع ان المتناقصة اذا اعتبرت من الجانب الآخر يكون متزايدة
لا محالة والتنوير الذي ذكره في بيان ذلك تنويرا من اشتراك اللفظ فان غير المتناهي يطلق على معنيين احدهما
ما لا ينتهي الى حد يقف عنده وان امتنع خروج جميع ذلك الى الفعل كما حقق في موضعه وثانيهما ما
يكون بحيث اي جملة اخذت منه وجدت الباقي فاضلا عليها والكلام ههنا في غير المتناهي بالمعنى
الثاني وانصاف الذراع ليست غير متناهية بهذا المعنى بل هي غير متناهية بالمعنى الاول وبين المعنيين
بعيد قال بعض الفضلاء مذهب الشهرستاني لا يستلزم وجود الجوهر الفرد في الخارج ولا امكانه بل انما يستلزم
امكان كون شيء من الجسم غير قابل للقسمة لو جزء به وهو غير امكان وجود الجوهر الذي ابطلوه والاستلزاما
له والجواب انه لا فرق بين الامر الذي ينتهي اليه القسمة وبين الجوهر الفرد الموجود المستقل في افضاء الاستدلال
وعدمه فان استحالة الجوهر الفرد لاستلزامه تباين الاطراف المستلزم للامتداد استحالة ذلك الامر الضرورية
لانه امر متصف بكونه بحيث لو وجد ذلك مستقلا لكون الاطراف متباينة وامتداد ولم يكن كذلك الا اذا كان
له حظ من المساحة والامتداد فحال الانفصال فكانا استحالة وجود الجزء دليلا على استحالة وجود
ذلك الامر وستلزمه له وامكانه لكان الامر مستلزما لامكان وجود الجزء وفيه بحث اذ استلزام امكان ذلك لامكان الجزء
غير بين ولا مبين ولا ينقبض العقل من ان يجوز في المتصل ما لا يجوز في المنفصل قوله فالجسم الطبيعي قال
بعض الفضلاء قال في شرح المواقف فان قلت الحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا باس بذلك لان الجسم في بادي الراي

موهذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر اخر فلا يثبت الا بانظار دقيقة في
احوال الجوهر الممتد فلا تقدم ههنا تعريفه واقول المقدم ههنا تعريف الجسم الخارج من القسمة وكذا تعريف الجسم الذي
قصد بيان حقيقته واجزائه الخارجية كما يدل عليهما سياق كلام شرح المواقف ولا شبهة في ان الخارج
من القسمة والذي قصد بيان حقيقته واجزائه الخارجية ليس الا المركب من الهيولى والصورة فينبغي ان يحمل
ما ذكره في معرض التعريف تعريفه دون ما يدرك في بادي الراي هذا كلامه وانا اقول في جواب السوال الاول ان صدق
الحد المذكور على الصورة الجسمية وحدها لان الصورة تتحد مع الهيولى في الاشارة بل هما ذات واحدة والحال تج
كما حققناه فكيف يجوز ان يفرض في وحدها خط مع ظهور ان لا خط يفرض هناك يكون مفروضا في المجموع قوله
والا فاحد طرفيه الطرف الفوقاني مثلا قيل هذا بوهم ان الطرف انما يقوم بجزء من الامتداد وليس كذلك بل الطرف موجود
ايضا امتداد وله اجزاء وليس جزء اولى من جزء بكونه موضوع الطرف فالاولى ان يقال الاشارة الى احد الطرفين
ليس عين الاشارة الى الاخر والا فاما ان احدهما كما ان الاخر بعينه وتغاير الاشارتين يستلزم جواز فرض
شيء دون شيء فيه وفيه بحث اذ لا نم ان بعض اجزاء الامتداد ليس اولى من بعض اخر بكونه موضوع الطرف لان اجزاء الامتداد
قسمان قسم يمكن توهم انتفائه مع بقاء الطرف على ما كان وقسم لا يمكن توهم انتفائه مع بقاء الطرف على ما كان
وقيامه بالقسم الثاني اولى كما لا يخفى قوله غير ملاحظ فيه الحد الثاني قال بعض الفضلاء ان اراد ان المحلين متغايران
بالذات تغايرا في الخارج او في الوهم فذلك باطل اما الاول فظ واما الثاني فيستلزم ان يكون حلول الاطراف
سريانيا وان اراد انهما متغايران ولو بالاعتبار فلا نم استلزامه ان يفرض فيه شيء غير شيء ولم لا يجوز ان
يكون الاعتبار الذي يتعدد به نسبة المحل عند العقل امرا غير مستلزم للامتداد الذي هو المقتضي لذلك الافتراض
فالاولى ان يثبت ان تعدد الاطراف انما يتصور فيما له حظ من الامتداد ضرورة فيتفرض فيه شيء دون شيء وفيه
بحث من وجهين احدهما ان اختار الشق الثاني في دعوى ان المحلين متغايران في الوهم والتزم منه ان يكون حلول الاطراف
سريانيا لجواز ان يكون حلولها مختصا ببعض الاجزاء لكون ذلك البعض اولى بالحلية من البعض الاخر احد الوجهين اللذين ذكر نام
في تلك الفا ولا يكون حلولها في ذلك البعض بطريق السريان والثاني ان طرف الشيء انما هو ظاهر موجود بحسب
على حده كما حققه الشيخ في الشفا ونقلناه في الحواشي السالفة فليس هناك موجودان حل احدهما في
الاخر بل هناك موجود واحد اعتبر ظاهره ولم يوجد معه شيء بما دون الظاهر ولذلك لا يلاقي طرف شيء يكون
ملاقيا له حقيقة ولا يمكن ان ينقسم الشيء تقسيما يستلزم انقسامه كان ينقسم عرضا كذلك قوله والامكان

الاشارة الى احد الطرفين الح فيه بحث اذ لا يلزم من كون محل النهايتين واحدا ان يكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الاخرى كسطحي فلك فالاولى ان تخص الدعوى ويقال محل النهايتين واحد
بحيث لا يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء لكانت الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخرى قوله بحال المتوسط قال
بعض الفضلاء القائل ان يقول المستدل بهذا الدليل الاستدلال به على ان الكلية اعني قولنا كل شيء من الجسم مركب
من الاجزاء التي لا تتجزى لا يتم الاستدلال وتقرير الدليل بكون هكذا لا شيء من الجسم بمركب من الاجزاء التي لا تتجزى
اذ لو كان شيء منه مركبا منها لجاز تركيبه من ثلثة اجزاء لكن لا يرد عليه ان تركيب شيء من الجسم منها لا يستلزم جواز تركيبه من ثلثة
اجزاء لكن ذلك لجواز ان لا يمكن تركيب بعض الاجسام من الجزء على الترتيب المذكور الجزء على الترتيب الذي ذكره بل يجب في كل
ما يتركب منه الجسم لم يثبت ان الاجسام واجزاءها متفقة الحقيقة وان استدل به على ان الجزء لا يلزم المطلق الذي
هو السالبة الكلية وفيه بحث اذ للمستدل ان يستدل على السالبة الكلية وتقرير الدليل هكذا لا شيء من الجسم بمركب من الاجزاء الغير
المتجزية اذ لو كان شيء منه مركبا منها فتلك اجزاء ما يتركب منه الجسم المذكور ان وضعت على الوجه المذكور فاما ان يمنع الوسط
من تلاقي الطرفين فيلزم الانقسام وهو خلاف المفروض او لا يمنع فلا يحصل الحجم من ضم بعضها الى بعض اخر ولا يحصل
الجسم من تركيبها وقد فرضنا الجسم المذكور مركبا منها هف قوله وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر قال بعض الفضلاء
المانع ان يمنع امكان الحركة والانتقال الى الوسط اذ الحركة انما تتصور في الفراغ الذي يسع المتحرك والفراغ الذي ينتقل
الجزءان الى الوسط انما ينتقل اليه لا يسع الجزءين فلا بد ان يشغله قبل حصولهما فيه وايضا يمتنع امكان وجود الجزء على الانفراد وفيه بحث
اذ وجود فرجة قبل الملاقاة مع حصول فراغ قابل لان يتحرك الجزء اليه بينهما غير معقول الا يرى انه اذا سكن احدهما
تحرك الاخر الى ذلك الفراغ ويلاقي الاخر ولا يتوقف الدليل المذكور على امكان وجود الجزء على الانفراد لجواز ان
يوضع راسا مخروطين مثلا على الطرفين وحرك المخروطان على الوجه المذكور حتى يلاقي جزءا راسيهما قوله لزم ان يكون مسافة
الجزء الذي يلي المركز قيل انما يلزم ذلك لو لم يكن دورات الذي في المركز على دورات الابعد بقدر ما ينقصه
من المسافة والحاصل انهم التزموا التفكك وامكنهم اختيار هذا الشق والقول بزيادة دورات الاقرب
الاقرب على دورات الابعد ولعلهم انما لم يلتزموا ذلك لانه يستلزم تمام دورات الاقرب قبل دورة الابعد
والحس يشهد بخلافه كما يظهر في الفرجار ذي الشعب الثلث وكان التزام ذلك اخس من التفكك فلذلك
لم يلتزموه وفيه بحث اذ لو التزموا ذلك لزم التفكك ومفاسد اخرى بيان ذلك ان الاجزاء التي في سمت واحد كالاجزاء
التي في خط من الخطوط التي اعتبرها الشيخ تختلف دوراتها بحسب اختلاف مسافاتها مثلا الجزء

الذي يكون مسافته نصف مسافة جزء اخر يتم دورته في زمان قطع الجزء الاخر نصف الدورة
فيلزم التفكك ومفاسد اخرى وهو ان يرجع الجزء الى السمت الذي كان عليه اذا سكن الرحا حين قطع الجزء
البعيد نصف الدورة ثم اذا تمت الدورة رجع الجزء القريب الى السمت الذي كان عليه وايضا الاجزاء التي في سمت واحد
تقع حال الحركة في سموت مختلفة بعضها يرجع الى السمت الذي كان عليه وبعضها لا يرجع اليه غير ذلك والحس نج
يكذب ذلك كله قوله ترتيب للطائفة الاخرى انه التي في الفلك قيل اذا كان زيادة العظيمة على الصغيرة بمقدار
عظيمة كنسبة الالف الى الواحد مثلا لزم ان يكون الصغيرة الى الرحى العظيمة تسعمائة وتسعة وتسعين ويحصل
الانفكاك في هذا القدر من الزمان والصوت في زمان قطع جزء فيكون زمان الصوت الظاهر اكثر من زمان الفلك
وفيه بحث لان ما ذكره انما يستقيم لو كانت الصغيرة ملصقة بالكبيرة المذكورة وليس كذلك لان الملصق بها بينهما
وبينهما تفاوت يسير في ذلك وهكذا الى ان يتصل الى الدائرة الملصقة بالدائرة العظيمة قوله يعني لو صح الجزء
انتفت الدائرة قيل يمكن اجراؤه في المضلعات فانا اذا جعلنا الخط محيط مثلث او مربع فاما ان نشاهد في كل
الى اخر التزييد فيلزم انتفاء الاشكال السطحية المستديرة والمستقيمة الاضلاع مطلقا قوله وليس شيئا ان
هذا التضاريس قد اجاب بعض الفضلاء بان عدم الاحساس بالتضاريس لصغر الجزء الذي وقع التضاريس لا ينفي
الا يرى جميع الاجزاء والكل من حيث هو كل كما في سائر اجزاء الدائرة فانه لصغره لا يرى بخصوصه على وجه يتميز عند
الرائي عما يلاقيه مع كونه لا يحس خصوصية الجزء الذي وقع التضاريس على وجه يتميز عند الرائي عما يلاقيه
فلا يحس خصوصية حال هذا التضاريس ووضعه مع ما يلاقيه من فوقه وفوقه او تحته وان كان يحس على
وجه لا يتقدر الحاسة على تمييزه عما عداه بحسب اسمه ووضعه مع سائر الاجزاء ويراد ان حاصل
بالاحساس في قوله ان ذلك بان سر ما صدق الاحساس الادراك المتعلق لخصوص المحسوس بحيث بالمدركم
يكون سببا للتمييز عن غيره على الوجه المذكور والمراد في قوله يمكن للقوى الحاسة ادراكه وقوله ولم تقو
الحاسة على ادراكه الادراك على الوجه المذكور والمراد بالتشبيه بالاجزاء الهبائية والاصوات الخفية
التشبيه في عدم الاحساس والادراك بالوجه المذكور وفيه بحث لان هذا الجواب انما يمشي لو ادعى
المعترض ادراك خصوص التضاريس المذكور اما اذا ادعى ان تلك التضاريس لما كانت مساوية للجزء
او اعظم منه ينبغي ان يدرك بجملة كما يدرك الاجزاء لذلك لا يمشي الجواب المذكور ويمكن ان يجاب بان ادراك التضاريس بى
بجملة انما يلزم اذا كان عددها قريبا من عدد الاجزاء او اكثر منها وذلك غير لازم لجواز ان يكون التضاريس

قليلة متباعدة بعضها عن بعض وح لا يلزم ادراكها بجملة كما يدرك الاجزاء كذلك قوله زمنين فان الماضي من
الحركة موجود في الماضي من الزمان اشت حين ان المراد من الحركة ههنا هي الحركة المنطبقة على الزمان
والمسافة وهي بمعنى القطع لا التوسط وستعلم انها امر خيالي لا وجود لها في الخارج اصلا فليس المراد
ان الماضي من الحركة موجود خارجي حاصل في الماضي من الزمان كما هو المتبادر بل المراد انه موجود
وان كان وجوده في الخيال وواقع في الزمان الماضي فان استدلال مثبتي الجزء بوجود الحركة ومو
في الحال سواء كانت موجودة في الخارج او في الخيال فيجاب بانها ليست واقعة في الحال بل الماضي من الجزء
الموجود واقع في الماضي من الزمان والمستقبل منها واقع في المستقبل منه قوله واذا كان الان موجودا
لا يخفى عليك ان وقوع الحركة في الان يقتضي وجود الجزء سواء كان الان موجودا في الخارج او لا فلا فائدة
في اخذ وجوده في الدليل ومنعه في الجواب حيث يستقيم الدليل بدونه ولكن ان تقرر الجواب بانه لا يكون هكذا
الان غير منقسم لا يقتضي الشيء في الزمان والزمان منطبق على المسافة فيكون في المسافة امر غير منقسم بان الان
في الزمان وهو الجزء الذي لا يتجزى وح يجاب بان الان ليس موجودا في الزمان بحسب نفس الامر بل هو
من العوارض المفروضة فيه كالنقطة المفروضة في امتداد خط فيكون في المسافة عارض وهمي
بازائه كالنقطة الفرضية او الخط الفرضي في عرض المسافة لا الجزء الذي لا يتجزى قوله بل هو موجود في حد
من الحدود المفروضة في المسافة قال بعض الفضلاء لما لم يكن الحركة بمعنى التوسط منقسمة في امتداد جهتهم
المسافة الى اجزاء غير مجتمعة بسبب قطع المسافة وان كانت منقسمة في جميع الجهات الى اجزاء مجتمعة
بسبب حلولها في محل منقسم حلولا سريانيا كان ثبوتها للمتحرك في حد غير منقسم لتلك الجهة وهو اما
نقطة فقط واما خط في عرض المسافة وذلك لان معنى ثبوت تلك الحالة للمتحرك في حد غير منقسم كون
تلك الحالة ثابتة للمتحرك حال كون المتحرك حاصلا في ذلك الحد وان كون المتحرك المنقسم في الجهات حاصلا
في غير المنقسم عبارة عن انطباق امر غير منقسم متوهم في المتحرك على امر غير منقسم كذلك متوهم
في المسافة فان معنى كون المتحرك حاصلا في حد هو النقطة ان ينطبق النقط المتوهمة فيه على النقط
المتوهمة في المسافة كالكرة المتحركة في السطح المستوي فليس معنى حصولها في المسافة الا انطباق
النقطة المتوهمة فيها على النقطة المتوهمة في الخارج في ذلك السطح اذ لا يتصور في الكرة توهم خط مستقيم حتى يتصور
انطباقه على خط مستقيم في المسافة وكذا معنى كون المتحرك حاصلا في حد هو الخط الذي ينطبق الخط المتوهم

في التحرك على الخط المتوهم في المسافة كالمضلع المتحرك فالمتحرك ان كان كرة والمسافة سطحا مستويا
كان الحد نقطة فقط لما ذكرنا من امتناع توهم الخط المستقيم في الكرة وان كان مضلعا يكون خطا
واقعا في عرض المسافة هذا اذا جعل المسافة للكرة المتحركة في السطح المستوي مجرد السطح المستوي اما
اذا جعلت مجموع الاجسام التي يحيط سطوحها بتلك الكرة كما هو الحق تكون مجموع السطوح التي تحيط
بالكرة مستديرا على هيئة المحاط فيكون الخط المستدير المتوهم في الكرة منطبقا على الخط الممتد
المتوهم في تلك المسافة فمنصوص ان يكون الخط احد الكرة المذكورة كالمضلع وما ذكر النقطة
لمجرد الاحتمال واما قيد الخط بكونه في عرض المسافة لئلا يلزم انقسام الحركة في جهة امتداد المسافة
الى اجزاء مجتمعة انقسامها مجتمعة في الوجود في جهة العرض ايضا اذ المنفي من الحركة بمعنى التوسط هو
الاول دون الثاني وفيه بحث من وجوه منها انه لو لم يكن حصول الكرة في مسافة التي هي السطح
المستوي مع الانطباق النقطة المتوهمة فيها على النقطة المتوهمة في ذلك السطح كما حسبه لزم ان يخرج في
كل ان من آنات زمان الحركة انطباق نقطة اخرى من هذه النقاط الى الفعل ولما وجب ان يكون بين كل
وبين النقطتين المنطبقين قبلها او بعدها لاستحالة الجزء من المسافة والازم تتالي النقاط لزم ان يخرج اجزاء
غير متناهية من المسافة الى الفعل في زمان الحركة وسيجيء بيان استحالة ذلك وايضا يلزم ان ينقطع الكرة ذلك
ذلك السطح اذ النقط المفروضة في السطح ليست اجزاءها ولا يلزم ان يكون المنطبق عليها منطبقا على
شيء من اجزاء المسافة ولا عليها ولا شك ان قطع المسافة يستدعي الانطباق عليها والقطع في ذلك
ان الخط المستدير المتوهم في منطقة الكرة منطبق في زمان حركتها على الخط المستقيم المتوهم في
السطح المستوي وتماس اجزاء اجزائه وانطباق الخط المستدير على الخط المستقيم في الزمان ليس
بممتنع انما الممتنع انطباقه عليه في آن كما حقق في موضعه وفي الآنات المفروضة في زمان الحركة
ينطبق نقاطها على نقاطه كما ذكر فليس انطباق الكرة على المسافة المستقيمة موقوفا على صحة توهم
خط مستقيم في سطح الكرة كما يشعر به قوله اذ لا يتصور في الكرة توهم خط مستقيم حتى يتصور انطباقه
على خط مستقيم هذا اذا كانت الكرة مدحرجة على السطح المذكور اما اذا امرت عليها بلا دحرجة
او بمدار سحو طاعليها فالنقطة منطبقة على الخط المستقيم وتمر بما يسامته جميع اجزائه في زمان الحركة
وذلك ايضا غير ممتنع انما الممتنع انطباقها في آن وفي كل آن من آنات زمان الحركة ينطبق هذه النقطة

٢

مع نقطة اخرى مفروضة في الخط المذكور ومنها ان المتحرك ما دام متحركا لا يكون في حد واحد من حدود مسافة
الا في آن واحد انما قاوتفسيره بحصول المتحرك حال الحركة في حد واحد المسافة وهو انطباق النقطة المتوهمة منه
على النقطة المتوهمة في المسافة لا يستلزم ذلك الجواز ان يكون المتحرك حال الحركة في حد واحد من حدود مسافة
في آنات متعددة فليس معنى حصول المتحرك في حد المسافة ما ذكره على القوم كما اشعر به قوله فان معنى كون المتحرك
حاصلا في حد ومنها ان جميع السطوح المحيطة بالكرة مستديرا على هيئة المحاط مكانها الحقيقي المنطبق
عليه المساوي لسطح الفلك وليس مسافة لها وقد حسبه مسافة لها حيث قال فيكون الخط المستدير المتوهم
في الكرة منطبقا على الخط المستقيم المتوهم في تلك المسافة قوله ويمكن دفعه لمكرر فع الدفع ما ذكر بان م
يقتضي ان يكون في الجسم اجزاء غير متناهية منقسم الجسم اليها والمقتضي ان يكون كل ما كان جزء الجسم
يكون من تلك الاجزاء فان النظام لما جوز التداخل وكان قائلا بتركب الجسم من الجواهر الفردة فيحتمل ان يكون عنه م
تلك الجواهر الفردة التي هي اجزاء الجسم متداخلة وح يكون في الجسم اجزاء لا ينقسم الجسم اليها قوله هذا الجسم له
حجم متناه الى في بعض الفضلاء اعتبار لا تفرقة في الاستعداد لا ان التناسب الى تحصيل جسم ذي في جميع جمع
الجهات اذ يمكن ان يقال ان كان لكل المتناهية حجم فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد بازدياد الاجزاء
فيكون للجسم الذي اجزاؤه متناهية نسبة حجمية الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى الغير المتناهي
لكنه نسبة المتناهي الى متناه واجيب عنه بان النسبة هي انما احد المقادير من الاخر بانه ثلثه او ربعه او غير ذلك
وانما تصح اذا كانا من نوع واحد وكان المنسوب اذا ضم اليه امثاله يصير مثل المنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان
تنسب الى الخط ولا الخط الى السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع السطوح ولا
السطح من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط وليس كل جسم بالجسم الا لم يكن جسما ولذلك حصل
الجسم ثم فيه نظر لان الجسم لو كان متالفا من الجزء او كان الجسم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء لكل
عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل بالثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة ولا احتياج
الى تحصيل الجسم قطعا ولعل قائله ان يبسط الدليل الدال على التعميم بالدليل الدال على السالبة الجزئية
ويترتب عليها وان يقرر الدليل على وجه لا يكون للخصم مجال المنع بعض مقدماته كما يكون له مجال للمنع بحسب
الظاهر في صورة تقرير الدليل بدون تحصيل الجسم المذكور وفي نظر نظر اذ غاية ما لزم مما ذكره انه يلزم ان لا يكون
لاجزاء احد الشيئين نسبة الى اجزاء الاخر كان نسبة متناه الى غير متناه اولا وهو غلط وانما الغلط نسبة مقدار احدهما

الى مقدار الاخر ليستدرها على ان نسبة الاجزاء اليه كذلك فلا يكون ما فرض غير متناهية الاجزاء غير متناهية الاجزاء وهو لا يلزم
بلا ريب لجواز ان يكون تركب الاجزاء احدهما لوجه يحصل منه نوع من المقدار كالخط وفي الاخر بوجه يحصل منها نوع
اخر كالجسم وح لا يكون لمقدار احدهما نسبة الى مقدار الاخر كما نبه المجيب قوله وجب ان يكون لها مقادير
في انفسها هذه المقدمة ليست مسلمة عند القائلين بتركب الاجسام من الجواهر الفردة ولو سلموها لما ذهبوا الى تركب
الاجسام من الجواهر الفردة الغير المنقسمة لجواز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن يكون لكل امتداد
في فيه بحث اذ لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وكان الاجزاء الواقعة في كل امتداد فرض فيه متناهية لكان عدد الا
الصحيحة الفرض فيه متناهية والا لا مكن ان يفرض فيه امتداد يكون الاجزاء فيه الواقعة فيه غير متناهية بان يكون
كل جزء منه واقعا في امتداد من تلك الامتدادات الغير المتناهية وقد فرض ان كل امتداد فرض في الجسم متناهي
الاجزاء هذا واذا كان عدد الامتدادات الصحيحة الفرض والاجزاء الواقعة في كل واحد منها متناهية لكانت الاجزاء الواقعة
في الجسم متناهية اذ لا جزء للجسم الا وهو واقع في امتداد من تلك الامتدادات والحاصل من ضرب المتناهي في المتناهي
متناهية لا محالة متناهية قوله وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى لا الى نهاية غير متناهية
وبين ما نحن فيه لان ذوات الاقسام المنقسمة الغير حاصلة في الجسم فلو كان الجسم قابلا للقسمة الى غير النهاية كان قابلا لا
لان يفرض فيه اقسام غير متناهية بالعدد يكون لكل منها مقدار معين داخل في مقدار الجسم ومن البين ان مجموع المقادير
الغير المتناهية العدد غير متناه وهو مساو لمقدار الجسم الذي يصح ان يفرض فيه تلك الاقسام بالضرورة فلزم
ان يكون مقدار الجسم غير متناه بخلاف مقدورات الله تعالى فانها ليست حاصلة معا لانا نقول لا يجوز ان يكون الجسم قابلا
للقسمة الى غير النهاية بمعنى عدم الانتهاء الى مرتبة تقف القسمة فيها ان يصح فرض الاقسام الغير المتناهية بالعدد ولجواز
ان يمتنع فرض الاقسام الغير المتناهية بالعدد فيه مع ان قسمته لا تنتهي الى مرتبة تقف فيها فان قلت يصح ان الاقسام
الصحيحة الافتراض في الجسم متناهية بالعدد او غير متناهية بالعدد فان كانت متناهية تقف القسمة اذا انتهت الى
القسم الاخير منها وان كانت غير متناهية بالعدد يلزم ان يكون مقدار الجسم غير متناه لما ذكرنا قلت تلك الا قسام
لا متناهية ولا غير متناهية ايضا وانما يلزم ان يكون احدهما لو كانت مفروضة بالعدد فان التناهي واللاتناهي
يتناهى بحسبه وليست مفروضة فلا يكون شيئا منهما قوله المنقسمة الى الكسر والقطع قال بعض الفضلاء
لا يخطر القسمة الا انفكاكيه فيها اذ الخرق من قبيل القسمة الخارجية ولا سيما قطعا العدم نفوذ الالة
فيه ولا كسرا والحق لا يوجب انفصالا في الخارج قال بعض الفضلاء فان قلت اذا لم يكن اختلاف العرض

موجبا لتعدد ما حلت فيه لكان محلها واحدا وحل حقيقيه يلزم اجتماع الضدين في محل واحد في نفس الامر
في صورة العلقة مثلا لعدم مغايرة محل السواد محل البياض مغايرة بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض فلم لا يراد وحل
المحال في نوع لا مقابل ما لا التعدد فيما صلا بوجه من الوجوه من الخارجي والوهمي والفرضي المطابق لنفس الامر
وما نحن فيه متعدد بحسب الوهم والفرض فلا يكون الاجتماع المذكور اجتماعا في الواحد بالمعنى المراد وفيه بحث
اذ الجواب المذكور انما يفيد لو كان التعدد الفرضي او الوهمي في محل السواد والبياض المذكورين مطابقا لما في نفس
الامر اذ لو لم يكن مطابقا له لصدق ان التعدد في محلها بوجه من الوجوه من الخارجي والوهمي والفرضي المطابق لنفس الامر
لكن التعدد الوهمي والفرضي في محلها ليس مطابقا لنفس الامر حسبما اعترف به حيث قال لعدم مغايرة محل السواد لمحل
البياض مغايرة بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض وتحقيق الكلام في هذا المقام ان الاشياء الكثيرة قد يكون لها صفة وحدة
بحيث اذا اخذت معها يكون واحدا واذا اخذت بدونها يكون متعددة كالعشرة فانها ذوات كثيرة في انفسها
لكنها اذا اخذت موصوفة بالعشرية توصف بالوحدة فيقال عشرة واحدة وموصوف واحد بالعشرية واذا اخذت
ذواتها لا باعتبار الصفة معها كانت كثيرة فموضوع الكثرة ذواتها انفسها وموضوع الوحدة ذواتها مأخوذة
مع الصفة كما مر ذلك مفصلا في الحواشي السالفة وكما يجوز ذلك يجوز عكسه وهو ان يكون لذات واحدة صفات
متعددة بحيث اذا اخذت مع صفاتها وتنصفها بها كانت متعددة واذا اخذت بذاتها من غير اعتبار نسبتها
الصفات كانت واحدة كالسطح الواحد الابلق فانه في ذاته بلا اعتبار كونه محلا له الوان مختلفة في الواقع
واحد واذا اخذ مع صفة المحل صدق انها محال متعددة لانا نعلم قطعا ان محل السواد غير محل البياض من غير علاقة
الحركة والوان مثلا اذ لا يجوز ان يكون محلها واحدا فموضوع الوحدة هو السطح وموضوع التعدد هو اللون
فيكون المحل من حيث هو محل متعددا لا من حيث ذاته ومن هذا القبيل عروض المماسة والمحاذاة
ونظائرها اذا كان واحدا في ذاته والفرق بين هذه القسمة والقسمة الخارجية الانفصالية ان الاقسام
في القسمة الخارجية اذا اخذت انفسها بلا اعتبار صفة معها ونسبتها اليه تكون كثيرة واقسام هذه القسمة
اذا اخذت كذلك بلا اعتبار صفة معها ونسبتها اليه يكون واحدا واذا اخذت مع الصفة ومنسوبة اليها تصير
كثيرة وهذا معنى قول الشيخ في الشفاء ان الكثرة في هذه القسمة عارضة للنسبة فاذا فهم هذا فنقول ان محا
ان اراد السائل بقوله اذا لم يكن اختلاف الاعراض موجبا لتعدد ما حلت فيه ان اختلافها لا يوجب تعدد ما

خلت فيه من حيث هو محلها فهي ليست كذلك لما مر من ان محلها من حيث هو محل متعدد قطعا وان اراد به ان
اختلافها لا يوجب تعدد ما حلت فيه ماخوذا بالصفة المحلية فذلك كذلك لكن لا يكفي في التقابل ان لا يكون
محل المتقابلين واحدا من حيث هو محلهما ولا يشترط فيه ان لا يكون ذات المحل الا من حيث انها محل ذكرنا.
واحدا وبما ظهر ان تعدد محل السواد والبياض في الابلق ليس فرضيا ولا وهميا كما حسبه المجيب هناك
معروض وعوارض والمعروض وحده واحد في نفس الامر وهو من حيث انه محل لتلك العوارض الوجه الذي
ذكرناه متعدد في نفس الامر ايضا ولا تنافي بينهما اذ كما يجوز ان يكون زيد بعين هذا التشخص وعين
الانسان ايضا ومتحدا معهما مع ان هذا التشخص جزئي في نفس الامر والانسان كلي فيها كذلك يجوز ان
يكون في غير السطح المفروض وعين محل اللون المذكور ايضا ومتحدا معهما مع ان كون السطح واحدا ونظير ذلك
في نفس الامر ومحل اللون متعددا فيها ان عشرة من التمر مثلا يصدق عليها العشرة والتمرات فيكون متحدا
مع كل واحد منها وعينه مع ان العشرة واحد والتمر متعدد فتدبر وتبصر قوله اذ لو كان كذلك لكان المسافة
تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها فيه بحث اذ لا يلزم من كون الملاقاة
واخواتها موجبا للقسمة في الخارج ان تصير المسافة اقساما غير متناهية بحسب موافاة المتحرك حدودها
لانه ان اريد بموافاة المتحرك حدود المسافة انطباق الحدود الموهومة فيه على الحدود الموهومة فيها
فذلك يتوقف على توهم الحدود فيها وهو ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يكون غير متناهية بالفعل كما
حقق في موضعه وان اريد به انطباق حد كاين في المتحرك على حدودها كما اذا امر خط مستقيم على
سطح مستوي فذلك الخط في زمان الحركة منطبق على سطح المسافة وذلك جايز انما الممتنع انطباق
الخط على السطح في الآن ولا يقتضي ذلك ان يكون بصير المسافة اقساما غير متناهية في الآنات
المفروضة في ذلك الزمان وهو وان كان ينطبق على خطوط عرضية في المسافة لكن ذلك يتوقف لا
على فرض الآنات وهو ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يصير غير متناهية بالعدد فلا يصير المسافة به
اقساما غير متناهية وان اريد به انطباق اجزاء المتحرك على اجزاء المسافة او انطباق سطحه على
سطحها فذلك لا يقتضي صيرورة المسافة اقساما غير متناهية كما لا يخفى وان اريد به امر اخر فلا
بد من بيانه لينظر حاله قوله وما ذكر من المغايرة فانما هو بحسب العقل غير مسلم اذ مغايرة محل السواد
لمحل البياض حيث يكون محلا لهما ضروري من حيث هو محلها متغايران قطعا كما ولما كان المحلية في الخارج

فكيف

فكيف لا يكون التغاير فيه وتحقيق ذلك كما مر انفا من ان محلهما من حيث هو محلهما متغايران قطعا وذلك
لا ينافي اتحاد المحل الا من حيث هو محل بل ماخوذا لذاته قوله فيجوز على الجزئين المتصلين الخ لا شك ان عروض
الكرية للطبيعة متصور على وجهين احدهما ان يكون في ابتداء الخلقة كبيرا والثاني ان لا يكون في ابتداء الخلقة واحدا
بل يعرض له الكرية بواسطة الانفكاك فعروض الكرية اعم بحسب الوجود من عروض الانفكاك فلا يلزم من جواز عروض
الكرية للطبيعة جواز عروض الانفكاك لها ثم العارض للجزئين المتصلين كونهما في ابتداء الخلقة امرين فيجوز في
المتصلين ذلك اي لا يابى طبيعتهما عن ان يكونا في ابتداء الخلقة امرين ولا يلزم من ذلك ان يصح عروض الانفكاك
لهما بعد ان خلقا موجودا واحدا ثم لو كان المنفصلان متصلا واحدا ثم يعرض لها الانفكاك فصارا امرين يصح
القول بجواز عروض الانفكاك للمتصلين ولم يثبت ذلك فان الابطال مذهب ذيمقراطيس بالدليل المذكور اذ له
ان يقول لم لا يجوز ان يكون طبيعة مبادي الاجسام تنافي الانفكاك ولا تنافي الكرية بان يكون في ابتداء
الخلقة كبيرا كما ان طبيعة الانسان مثلا تابى عن ان ينقسم انسانا واحدا الى انسانين ولا تابى عن الكرم في ابتداء
الخلقة لا بد لنفي ذلك من دليل قوله والا لكان تفريق الجسم الواحد الى جسمين اعداما للجسم بالكلية الخ قال بعض الفضلاء ربما ادعى الفهم
في استحالته وربما استدل عليه بانا نجد الفرق ضرورة بين انفصال الجسم وانعدامه وبين اعدام الجسمين واتصالهما
فلو كان تفريق الجسم وصل الجسمين متصلا اعداما بالكلية لما كان الامر كذلك وان يقال لو كان التفريق اعداما
بالكلية لكان تفريق الماء الذي في الجرة الى المياه التي في الكيزان اعداما له وازالة له باشخاص وبقاء اخر
فكان نسبة الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك الشخص الذي في الجرة نسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن في تلك الجرة
والثاني باطل كالمقدم ويرد على الدليل الاول انه ان اريد بالانعدام في قوله انا نجد تفرقة ضرورية بين انفصال
الجسم وانعدامه وكذا بين انعدام الجسمين واتصالهما مجرد الانعدام ولو كان بانعدام جزء واحد من الجسم فلا
نم وجدان الفرق المذكور لظهور ان الجسم ينعدم بالتفريق وان كان انعدام جزء منه وايضا لا يلائم المدعى وان اراد
الانعدام بالكلية على معنى ان ينعدم الجسم انعداما لا يبقى من اجزائه المتحققة شيء فلا نم الفرق المذكور وان اراد
الانعدام بالكلية على معنى ان ينعدم الجسم على وجه لا ينفصل الى الجسمين اللذين كانا جزئين موجودين قبل الانفصال لم يكون
مرتفعا بالكلية فالفرق المذكور مسلم الا انه لا يفيد اذ المراد بالانعدام في المدعى اعني قوله ان الجسم عند الانفصال
لا ينعدم بالكلية الانعدام بالكلية بالمعنى الاول ويرد على الدليل الثاني ان ثبوت الجزء الاخر في حالتي الاتصال
والانفصال لا يدفع ذلك التساوي لتحقق تلك الجزئية في سائر الاشخاص من مياه لم تكن في الجرة اذ هي ايضا

واحد بالتشخص عندهم وايضا نقول ان الجسمين الحادثين عند الانفصال كانا جزئين موجودين متميزين في الوهم
حالة الاتصال التي كان الجسم في الجرة بخلاف سائر الاشخاص التي لم تكن في الجرة فلذلك لم يكن نسبة المياه التي في الكيزان
الى الماء الذي في الجرة كنسبة سائر المياه التي لم تكن في الجرة وفيه بحث اما اولا فلان التفرقة المردودة التي نجد بين انفصال الجسم
وانعدامه هي ان الجسم حال انفصاله يبقى على بعض الوجوه التي كان عليها قبل الانفصال دون بعض اخر بخلاف
حال الانعدام فانه ينتفي فيه مطلقا مثلا اذا قسم قطعة ارض بسيطة متصلة الى قسمين صارت بعد القسمة
• قطعتين فتبقى من حيث انها تلك الارض حيث يصدق قطعا ان تلك الارض قبل القسمة قطعة واحدة وبعدها
قطعتان وتنتفي من حيث انها شخص واحد حيث يصدق انها قبل القسمة شخص واحد وبعدها ليست شخصا
واحدا بل شخصين ثم المعلم الاول صحح بقاء الارض المذكورة بان ذهب الى ان هناك امرا مبهما بالقوة في ذاته يتعين
ويخرج الى الفعل بالصورة الحالة فيه فيكون تعين ذاته وصفاته بالصور الحالة فيه كما فصلناه في الحواشي
السالفة فلما حلت في ذلك الامر قبل القسمة صورة ارضية واحدة متشخصة صار ارضا واحدة
متشخصة ثم لما زالت هذه الصورة وحلت فيه صورتان ارضيتان شخصيتان زال الوحدة والتشخص لزوال
ما يقتضيهما وهو الصورة الواحدة المتشخصة دون الارضية لان الصورتين الحادثتين فيه ارضية فتبقى ارضيته
على ما كان كالسقف المحفوظ بالدعائم فلا جرم يبقى الارضية التي قبل القسمة ولا يبقى الوحدة والتشخص فيكون الارض
التي قبل القسمة ولا يبقى الوحدة والتشخص لما هي الارض التي بعدها ولم يكن التشخص الذي قبل القسمة هو
التشخص الذي بعدها فاعرف ذلك وجه مخارج من شقوق الترديد ان المراد بانعدام الجسم انعدامه بالكلية على
معنى ان ينعدم انعداما لا يبقى على وجه من الوجوه التي كان عليها قوله لا نم التفرقة قلت مدفوع بما عرفت
من انه في حال التفريق يبقى بعض الوجوه التي كانت قبل التفريق وفي حال الانعدام لا يبقى شيء منها واما
ثانيا فلان حاصل ما ذكروه في الوجه الثاني ان التفريق لو كان اعداما بالكلية لكان تفريق ماء الجرة الى المياه
الكيزان اعداما له وكان نسبة الاشخاص التي في الكيزان الى التشخص الذي كان في الجرة نسبة الى سائر اشخاص
المياه لكنه ليس كذلك لصدق قولنا ان الماء الذي كان في الجرة قبل التفريق في الكيزان ولا يصدق ان الماء
الذي في البركة مثلا صار في الكيزان اذا لم يكن ما الجرة ماخوذا من البركة ووجه صدق القول المذكور
هو ان مادة ماء الجرة لما حلت فيه صورة مائية متشخصة صارت شخصا واحدا من الماء ثم لما زالت عنها
حال التفريق هذه الصورة الواحدة وحلت فيها صور متعددة مائية ايضا زال الوحدة والتشخص

المذكور

المذكور عنها لا عن الصورة الحالة فيها حيث ليست شخصا واحدا ولم يزل مائيتها لان ما حلت فيها من الصور
مائية ايضا فلا جرم يصدق ان ذلك الماء في الكيزان ولا يصدق ان ذلك التشخص الواحد فيها ولا يرد على ذلك شيء مما او رده
عليه اما الايراد الاول فلان المبهت الدعوى ان جزءا من ماء الجرة باق في الكيزان حتى يرد ان هذا الجزء حاصل في جميع
افراد المياه بل الدعوى ان ذلك الماء الذي كان قبل التفريق في الجرة في الكيزان ولا يصدق ان ما اخر كذلك اذا لم
يكن ماء الجرة ماخوذا منه وهو ظاهر واما الايراد الثاني فلانه انما يصلح للفرق ان لو صدق ان الجسمين
الحادثين بعد الانفصال كانا جزئين مفروضين من المتصل وذلك مم والسند وكيف يصح ان الجسم الحادث يكون قبل
حدوثه بعضا من جسم موجود واما ثالثا فلان ما حسبه من ان هيولى العناصر واحدة بالتشخص عندهم
ليس مطابقا لمذهبهم لانها عندهم امر مبهم بالقوة يكون تعينه وفعليته ووحدته وتعدده بالصورة الحالة فيها
ولو كانت واحدة بالتشخص لا يكون صالحة لان تكون تارة شخصا واحدا وتارة اشخاصا متعددة وح تقرر انما
هو الغرض من اثباتها قوله فان المادة تتشخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال المشاهد من هنا العبارة ان المادة حال
الاتصال والانفصال واحد بالتشخص وليس كذلك لان تشخص المادة بواسطة الصورة ويتبدل حسب تبدلها
عندهم فان قلت على هذا كانت المادة المتشخصة حادثة مع حدوث الصورة فلا بد لها من مادة اخرى ويلزم التسلسل
قلت المادة المتشخصة تشتمل على امرين ذات المادة وهي محفوظة باقية وانما يتعاقب الصور الواردة عليها وتشخص يحدث فيها لحدوث
التشخص بواسطة حدوث التشخص لا بحدوث ذاته فيكون الحادث بالحقيقة تشخص المادة لا ذاتها ومادة التشخص انما هو ذات المادة فلا يحتاج
الى مادة اخرى ولا يلزم التسلسل قوله واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل
المتعدد متصل متعدد لا يلزم من كون شيء واحد مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصل المتعدد متصلا
متعددا ان يكون محلا لهما اذ قد يصير الحال محلا بالعرض وقد يصير احد الحالين في محل حالا في الاخر بالعرض كما فصل في
الاجسام في الكم بالعرض وكما ان اشرنا اليه انما يقتضي ان يكون المادة محلا للصورة فيما سلف فارجع اليه قوله
مختصا لا اختصاص الناعت بالمنعوت قال بعض الفضلاء لا شك ان الجزء الباقي لا يكون حالا في الجزء الزائل لظهور
ان زوال المحل ينافي بقاء الحال وان الجزئين لا يكونان حالين في شيء اخر لان بقاء الحال يستلزم بقاء المحل ولا يلزم من كون جزئي
الجزء الباقي حالا في الباقي الاخر تعدد الجزء الباقي لظهور ان محل الجسم لا يكون خارجا عن الجسم لاستلزامه حلول
الجسم ولا شبهة ان الجزء الباقي في الواحد القابل للاتصال والانفصال مع الجزء الزائل يكفيان في تحقق الجسمية فلا حاجة
الى جزء اخر فبقي الشك والاحتمال في ان الجزئين متباينان اولا ولما علم ان الجزء الباقي تابع للجزء الزائل في الوحدة والانفصال

على ان هذا يكون معروضا للوحدة والاتصال اولا وبالذات وذلك معروض لهما ثانيا وبالعرض على ان الجزء الباقي في محل الزائل حال الا المتباسين لا يتصور لكف الشبهة بها بديهة وقد بحثنا اولا فلا نقول برزوال المحل رأسا بقاء الاتصال غير مسلم فان الصور النوعية النباتية والحيوانية قد يبقى بعينها مع تبدل موادها وكذا قوله بقاء الحال يستلزم بقاء المحل ممنوع فان المتحرك الباقي في النمو والذبول هو الصورة كما نص عليه الشيخ مع ان المادة تزداد وتنقص واما ثانيا فلان عدم احتياج الجسم لاجزاء غير مسلم ولا مبين وبجواز ان يحتاج اليه ولعرف ذلك واما ثالثا فلان ملزوم من يجاورها الحال الاجزاء في الوحدة والاتصال ان يكون بحاله كما ذكرناه انفا قوله الجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية للعرض غير مسلم لكن اتصال الجسم الطبيعي واتصال المقدار ليسا من نوع واحد فان اتصال المقدار يتبع المساواة واللامساواة واتصال الجسم الطبيعي لا يتبعه قال الشيخ في الهيات الشفاء فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما اخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها وقال في الحكمة العلائية بالفارسية جسم در صورت جود بي سه است كه اگر كسته بودي قابل ابعاد نبودي قوله ونحن نقول الخ وجه نقول انا نورد معونة الحس امرا طويلا عريضا عميقا قائما بنفسه ونسميه جسما ونعلم بالضرورة ان هذا الامر ما لم ينقلب الى امر اخر ولم ينفصل كان باقيا وان تبدل مقداره كما في الشمعة المتشكلة بالاشكال المختلفة اما اذا انقلب الجسم الى اخر كالماء صار هواء او انفصل لم يبق ذلك الجسم قطعا وحدث جسم من نوع اخر او من هذا النوع فلا علم العقل بان الجسم المدرك المعين بعد الانقلاب والانفصال باق بل يحكم بزواله بالبديهة فاحسب الشيخ من ان الجسم الطبيعي لا يتصل في ذاته ولا ينفصل بل هو موجود باق في الحالين ليس مطابقا للواقع نعم يصح القول ببقاء الهيولى في الحالين فانها امر مبهم ليس في حد ذاتها شيئا بالفعل بل اذا حلت فيها الصورة المائية صارت ماء واذا حلت فيها الصورة الهوائية صارت هواء الى غير ذلك واذا كانت الصورة الحالة فيها واحدة كانت واحدة واذا كانت متعددة صارت متعددة كما حققناه انفا واما الحكم ببقاء الجسم بعد الانفصال والانقلاب وهو في حد ذاته شيء معين بالفعل فمكابرة غير مسموعة فان قلت اليس الهيولى جوهرا مخصوصا فهي في حد ذاتها شيء بالفعل ايضا فلا يصح الحكم ببقائها بعد الانقلاب والانفصال قلت قد اجاب الشيخ عن هذا في الهيات الشفاء بانه ليس معنى جوهريتها الا انها امر لا في موضوع فالاثبات هاهنا هو انه امر واما انه لا في موضوع فهو سلب وانه امر يلزم منه ان يكون شيئا

بعينه

معينا بالفعل لان هذا امر عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصصه ويحصله وتحصلها انه مستعد لكل شيء بصورة التي تظن لذاتها مستعد قابل انتهى كلامه قال بعض الفضلاء من العجائب في هذا المقام ان بعض المتصدين لشرح المتن منع لزوم انعدام ذات الجسم عند طريان الانفصال مستندا بان الاتصال والانفصال وصفان عارضان للجسم الطبيعي ولا يلزم من انعدام الوصف انعدام الذات وزعم ان الذاهبين طريان الانفصال حرما هو الجسم التعليمي دون الطبيعي وقال ان الجسم الطبيعي مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسمين التعليميين متعدد ومنفصل ولا اتصال ولا انفصال في ذات الجسم فيمكن ان يكون باقيا بعينه في الحالين واقول هذا ما ذكره بعض الاجلة لكن الذي يذكره الان احسن ظني بالطالب لعله اضطر الى ذكره فنقول ان الجسم على تقدير كونه عبارة عن الصورة الجسمية المتصلة في حد ذاتها كما يقتضيه نفي الهيولى والجزء الذي لا يتجزى لا بد ان يكون متصلا في حد ذاته فعند طريان الانفصال لا بد وان يزول الصورة الجسمية التي في حال الاتصال والمقدار الواحد لازم لوجود تلك الهوية وان لم يزل طبيعة الصورة الجسمية الكلية كالجسم التعليمي الذي يزول تشخصه عند طريان الانفصال مع بقاء طبيعته الكلية ولا بد ان يزول تشخص الجسم الذي كان عبارة عن تلك الصورة التشخصية الزائلة والفرق بينه وبين الجسم التعليمي بان في الجسم التعليمي زوال ذاته وليس في الجسم الطبيعي زوال ذاته ليس بشيء لانه ان اراد بالذات حقيقة الشيء فظاهر انه لم يزل ذات الجسم التعليمي وحقيقته عند طريان الانفصال وان اراد الهوية التشخصية فذاته عند طريان الانفصال يزول تشخصه الصورة الجسمية والجسم الذي كان عبارة عنها وان لم يزل حقيقتها وذلك ضروري لا ينكره من له وجدان ودعوى كون الجسم متشخصا حال الانفصال متشخصا بما كان متشخصا به حال الاتصال مع ان التشخص هذا المركب مركب من تشخصات اجزائه البتة ضروري دون التشخص الذي حال الاتصال يستلزم كون المجموع المركب من الماءين متشخصا بتشخصين احد التشخصين لا يقتضي جزء ذات الماء وهو الباقي في الحالتين وبه يتشخص حال الاتصال والانفصال وعند الاتصال والانفصال ويتشخص يقتضي جزءه كل من الماءين المتميزين عن الاخر وهو الزائل عند الاتصال وهذا مما لا يقبله من له ادنى مسكة من الادراك اذ لا يشك عاقل في ان التشخص لا يقوم بالشيء بعينه قياما بالذات قياما حقيقيا وما يقولون من ان الهيولى متشخصة بتشخص لم يريدوا به القيام بالذات والحقيقة بل القيام بالعرض والمجاز ولا يجوز عاقل ان يكون قيام التشخص بالمجموع مثل قيام تشخص الهيولى به اذ لا واسطة

في العروض هناك اذ لا جزء للجسم يتوهم كونه واسطة في العروض ولا يتصور كون كل من الجزءين الذين يتميز كل منهما عن الاخر واسطة وايضا تشخص المجموع الذي به امتاز كل من الماءين عن الاخر تشخص حقيقي قائم بالمجموع المركب منهما قياما بالذات والحقيقة مركب من تشخص الجزءين كما ان وجوده وجود حقيقي قائم بالمجموع كذلك مركب من وجودي الجزءين فان حصل التشخص الباقي تشخصا حقيقيا قائما بالذات كذلك يلزم قيام التشخصين بشيء بعينه قياما بالذات وان حصل تشخصا قائما بالعرض يلزم ان لا يكون لها حال الانفصال تشخص حقيقي قائم بالذات اذ لا تشخص لغير الماءين الا ان يكون هذا التشخص قائما بها بالذات حال الانفصال وقائما بها بالعرض حال الانفصال فيلزم ان لا يبقى ذلك التشخص بعينه حال الانفصال الذي يزول القيام الحقيقي وادعى ان لها تشخصين حال الاتصال ايضا احدهما قائم به بالذات حال الاتصال والاخر قائم به بالعرض يؤدي الى القول بان في كل جسم تشخصين اذ لا منع شيء من الاجسام عن الاتصال والانفصال وذلك افحش من القول بتشكك الرجحي والقول بان جزء المجموع ذاتا له دون تشخصه لا يصدر عن محصل لانه ان اراد بالذات الحقيقة الكلية فظاهر انه لم يكن جزءا من المجموع الحادث وان اراد الهوية التشخصية فظاهر انه لا يتصور كونها باقية حال الانفصال وفيه بحث اذ حاصل ما ذكره الشارح هناك انه لم لا يجوز ان يكون الحكم الذي اجرى القوم في الهيولى من انها ذات باقية والمتبدلة الخاصة منها بهذا المنفصل حال اتصاله يكون تشخصا واحدا من الجسم ويصير حال انفصاله جسمين واتحد ذلك بما ذكره هذا الفاضل اذ حاصل ما دفع به ذلك ان الجسم المتشخص لا يبقى حال الانفصال وهو لا ينفي كلام الشارح فان الشارح لم يزعم هنا ان الجسم المتشخص باق بعد الانفصال كما ان القوم لم يذهبوا الى ان الهيولى المتشخصة باقية بعينها بل كما انهم ذهبوا الى ان الهيولى المتشخصة الكائنة حال الاتصال تصير حال الانفصال تشخصا كذلك يقول الشارح ان الجسم المتشخص الكائن حال الاتصال يصير حال الانفصال تشخصا نعم يندفع ما ذكره الشارح بما اشرنا اليه من ان الجسم لما كان له تعين في ذاته حيث يكون في حد ذاته امرا متصلا قابلا للابعاد على ما يدل عليه ما نقلناه عن الحكمة العلائية فلا يتصور ان يكون ما هو متصل يكون تارة اخرى منفصلا بخلاف الهيولى فانها في حد ذاتها امر مبهم يجوز ان يكون ما هو منها تارة تشخص متصل ويكون تارة اخرى تشخص منفصلين او تشخصا منفصلة ثم ما نعلم من ان الجسم يتشخص حال الانفصال بتشخص كان متشخصا به بعينه حال الاتصال لما كان ظاهر البطلان وكذا ما توهم من ان الهيولى تشخص

التي يكون عند عدم اتصاله تشخصا واحدا يصير حال انفصاله تشخصا باتحاد ذات الجسم بان يكون التشخص الخاصة ممكن تعدد بعد الانفصال

اعرضت عما ذكره فيه وعما عليه صفحا وكان توهم تحقق التشخص فيه نشأ من انه لما رأى تصريح القوم بان تشخص الهيولى بالصورة وتبدل بحسب تبدلها حكم بان لها تشخصا متبدلا بتبدل الصورة ثم لما راى تصريحهم بان الهيولى باقية بعد الانفصال حسب انها باقية بالتشخص والا لم يكن باقية حكم بان لها تشخصا باقيا مع تبدل الصورة كالهيولى فلذلك توهم ان له تشخصين ولم يرد القوم ببقائها بعد الانفصال انها باقية بالتشخص بعينه بل ارادوا به ان الحصة التي فيها كانت متصلة تصير حال الانفصال منفصلة وان تبدل تشخصيتها حتى يكون ثانيا تشخصا واحدا وثالثا تشخصا متعددة وقد اوضحنا ذلك بما لا مزيد عليه انا فتأمل قوله لانا اذا فرضنا ان الجسم اذا طرأ عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد هذا منع مقدمة لم يدعها احد وانما الدعوى هنا ان الجسم القابل للابعاد الذي كان قبل الانفصال لا يبقى بعده وحدث جسمان اخران قابلان للابعاد وضروريته لا يحتاج الى بيان بخلاف الهيولى فان ما كان منها موجودا قبل الانفصال لا ينعدم به قوله والحيثية الحلية لجسم قال بعض الفضلاء حاصل الجواب ان تأثير الفاعل اما ان يكون تأثيرا في وجود الجسم او يكون تأثيرا في خصوصية مكان معين والاول ليس تأثيرا غريبا لكونه ما يتوقف عليه وجود الجسم الحالي مع الموجود طبيعيه فلا يكون مندرجا في التأثيرات الغريبة التي فرض الجسم خاليا عنها والثاني تأثير غريب اذ لا يتوقف عليه ذات الجسم ولا يتوقف وجود الجسم عليه كما توقف على التأثير الاول فلا يكون من تتمة فرض وجود الجسم وعدم خلوه عن الاين والمكان وعدم ايجاد الفاعل الجسم الا في مكان لا يدل على ان يكون تأثير الفاعل في الخصوصية في ذلك المكان من تتمة فرض وجود الجسم وعدم خلوه عن تأثير الفاعل في وجود الجسم الذي هو من تتمة فرض وجود الجسم حتى يكون تأثير الفاعل في الخصوصية مكان معين من تتمة فرض وجود الجسم ويلزم منه ان لا يكون هذا التأثير من التأثيرات الغريبة لان عدم تصور ايجاد الفاعل الملزوم الا مع وجود اللازم لا يستلزم عدم ايجاد الفاعل له الا مع ايجاد ذلك الفاعل بعينه لذلك اللازم لان ذلك اللازم انما يستلزم عدم تصور ايجاد الفاعل الملزوم الا مع ايجاد شيء ما لذلك اللازم وان كان ذلك غير الفاعل فلا يلزم ان يكون فاعل الملزوم فاعلا ايضا للازم وعدم انفكاك تأثير الفاعل في الملزوم عن تأثيره في اللازم مطلق التأثير في اللازم لا يدل على عدم انفكاك تأثير الفاعل في الملزوم عن تأثيره في اللازم لعدم وجود اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم واما ان تأثير فاعل الملزوم في اللازم فليس من تتمة فرض وجود الملزوم قوله اوجد في مكان ان اراد ان الفاعل اوجد في ايجاد الجسم في المكان كما هو ظاهر كلامه فذلك غير لازم كما ذكر اذ كون

الا من الاعراض اللازمة لا يوجب ان يكون موجود الجسم مقتضيا له لجواز ان مقتضيه امر اخر
وان اراد ان لا تاثير في ايجاد الجسم في المكان بوجود مع التاثير في وجود الجسم في زمان واحد فهو كلام
انه من تتمة تاثير الفاعل ولو لا الحيز لا نفرض خلو الجسم عنه حال وجوده سيما اذا لم يكن طبيعيا له قوله
لكن جاز ان يكون مستحيلا بحسب نفس الامر اقول دعوى القوم كما يفهم من كلام الشفا ان الحيز الطبيعي اعم
مما يقتضيه الجسم نفسه او بعض لوازمه او هما معا والدليل المذكور مخصوص بنفي العوارض والحق
عليك ان تخلية الجسم عن العوارض يمكن بحسب نفس الامر قال الشيخ في طبيعيات الشفا فنقول ان هذه الاشيا
وما يجري مجريها لا بد ان يكون للجسم منها شي طبيعي ضروري وذلك لان الواقع بالقهر والقسر عارض يعرض من
خارج وجوهر التي يمكن ان يعقل ولا يعرض له الاسباب التي توجد منها في الاماكن منها لا زما
لطباعه وليس واجبا ضرورة ان يكون الجسم لا يعقل الا ويلحقه فعل قاسر فيه فاذا كان كذلك
فطبيعة الجرم قد يمكن ان يفرض وهو على ما هو عليه في نفسه وليس بعرض قاسر واذا فرض كذلك فهو وطباعه واذا فرض
كذلك لم يكن بد من ان يكون له اين وشكل وكلا ذلك اما ان يكون له من طباعه او من سبب من خارج لكن فرض
انه لا سبب من خارج فبقي ان يكون له من طباعه والذي من طباعه يوجد ما دامت طبيعته موجودة
ولم يقسر فان كانت طبيعته بحيث يقبل القسر امكن ان يزول عنه ذلك بالقسر وان كانت طبيعته بحيث لا يقبل
القسر لم يزل عنه ذلك بالقسر فالجرم يلزمه في طبيعته التي له ان يكون له حيز كالذي لولا القاسر
الذي يجوز ان يكون لكان له وكذلك الشكل والكيف وغير ذلك قوله فانا لا نقتضي مواضع معينة اعلم
ان معنى تخلية الجسم هنا انه يفرض موجودا بدون قاسر يحله بالنسبة الى مكان لا ان يفرض وحده
بدون شي اخر فان الحركة الطبيعية تطلب الحيز الطبيعي وتهرب عن غير الطبيعي لا مطلقا ولكن مع ترتب
من الاجزاء وشكل مخصوص ووضع مخصوص من الجسم القابل للحركة حتى اذا كان المكان طبيعيا يهرب عنه
اذا لم يكن الترتيب اللائق حاصلا كهرب قطرات الما من سطح الهوا واذا كان الترتيب اللائق حاصلا لا يهرب
عنه اذا كان المكان غير طبيعي كهرب الهوا المحصور في مسام جرة مملوة من الما مرفوعة في الهوا على المكان
القريب اعني سطح مسام الجرة ولا استحالة ولزوم صفائح الاجسام كالغلاف في مسام الجرة منفوذة
واذا كان معنى التخلية ذلك فيجوز ان يكون مع كل جز مخلي الطبع من اجزا العناصر وضع ما يخصص حصول ذلك
الجز بطبعه في موضع معين من حيز كله وذلك كاف في كون الجز مخلي الطبع اذ الوضع ليس مقتضيا

لحصول الجز في الموضع المذكور بل المقتضي لذلك طبيعة الجز والوضع منشأ القرب من بعض تلك المواضع
والبعد عن بعض اخر فيحصل فيما هو قريب منه وقس على المركب الذي مكانه الطبيعي مكان العنصر الغالب فيه
فلا يرد عليه ما اورده بعض الفضلا من ان المشهور هو ان مكان المركب مكان الجز الغالب الا ان فيه بحثا اذ لو
كان مكان المركب الطبيعي مكان جز الغالب لجاز تعدد المكان الطبيعي لذلك المركب وهو باطل عندهم بيان الملازمة
ان كل جز من اجزا مكان كل ذلك البسيط الغالب يكون مكانا طبيعيا لذلك المركب لتساوي نسبة المركب اليه
والتحقيق انه ان فسر المكان الطبيعي بما هو المشهور اعني الذي اذا خلي وطبعه كان حاصلا فيه لم يمكن ان
يثبت المكان الطبيعي للمركبات لاستلزامه جواز تعدد المكان الطبيعي وان فسر بالمكان الذي لا يخرج
الجسم وطبعه عنه امكن ذلك بل يكون المكان الطبيعي للجسم متعددا او يكون المكان الذي اتفق وجود
غير ذلك الاجزا فيه مكانا طبيعيا له والوجه عدم الرد وان المركب المذكور مع كل وضع يستدعي جزءا مخصوصا
من جز الغالب فيه وذلك لا ينافي كونه مخلي بطبعه كما في اجزا البسائط الخارجية عن امكنتها الطبيعية
قوله ودفع عن الاجزا البسيطة من العناصر دفع النقض بما ذكره عن اجزا الما والهوا والى ان ربط
كل كل واحد منها اذا اخلي وطبعه ولاقى كل صار معه متصلا واحدا بحسب نفس الامر واما في دفعه
عن جز الارض نظر اذ على تقدير التخلية وان لاقى كله لكن لا يجب ان يصير معه متصلا واحدا لان يبس الطبيعي
يمنعه عن الاتصال بالكل اذ المريض رطوبة فيجوز ان يلاقي جزء من الارض مخلي بطبعه كل الارض ولا
يصير معه متصلا واحدا بل يبقى بعد الملاقاة في الكل قوله فلا يدفع لغيرهم اذ قد عرفت اندفاعه
ما حققناه انفا قوله لان الجز يميل الى الكل قال الشيخ في طبيعيات الشفا ولو كان يطلب الكلية لكان الجز المرسل
من راس البير يمضي لشقيرها ولا يدهب غودا فان الاتصال بالكل هناك اقرب مسافة ولكان الجز يصعد
لو توهمنا ان كليته زالت عن موضعها فكان حجر لا يمكن بالطبع عن جهة دون جهة وهذا مح او يكون
قد اسعل عن الكل اسعالا اخر من جهة اخرى فيكون حركته الى الكلية ليس عن طباعه ولكن بجذب الكلية اياه
وقد فرضنا حركته طبيعية على انه يستحيل ان يفعل الشي في شبهه الا بالعرض ولكانت الارض الصغيرة
كالمدرة اسرع انجذابا من الكبير قوله فيلزم من ذلك استدارته انما يلزم ذلك لو كانت الارض اجزا
صغارا ثم صارت بالاجتماع جسما متصلا واحدا كبيرا مستديرا وهو مم اذ الظاهر انها خلقت جسما
واحدا كبيرا مستديرا قوله اقول عدم الطلب ليس لانه وجد مكانا طبيعيا له فيه بحث اذ لم لا

المكان الطبيعي مكان يطلب الجسم عند الخروج في اقصر الطرق فاذا خرج عن مكان ولم يطلبه
لا يكون ذلك المكان طبيعيا بالتفسير المذكور قطعا سوا كان عدم الطلب بواسطة وجدان مكان
طبيعي اخر اولا قوله فلا يجامعه كون الجسم مخلي بطبعه فيه بحث اذ معنى تخلية الجسم بطبعه كما نقلنا عن
الشفا ان لا يجد قاسرا في مكان والجسم الدائم في مسام الكائن المفروض غير محبوس بالقسر في مكان اذ
الكلام في ان لا يكون قاسر هناك فاذا كان الجسم واحدا جاز ان يحب بالطبع لكل من هو وبعض لوازمه مقتضيا للحصول
في كل واحد منها واذا لم يكن قاسر يمنع عن حصول ما تقتضيه نفسه او لوازمه لزم ان يحصل فيها معا وذلك مح
فيكون في ذلك الجسم على التقدير ممكن اعني تقدير خلوه عن العوارض الجاذبة لما تقرر المكان مستلزما لمح وللجواز
ان يكون حصوله في احدهما مانعا عن طلب الاخر وحصوله فيه والا لكان هذا الحيز قاسرا لمنع الجسم
المذكور عن مقتضى طبعه وقد فرض انه لا قاسر هناك هف وقوله فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا
لمكان هو مطلوب على التقدير وجد المكان الطبيعي لا على تقدير تعدده اذ على التقدير ما يقتضيه وهو ذلك
كل واحد منهما حاصلا والغرض انه لا قاسر يمنعه عما يقتضيه فان قلت اليس قطعة من الهوا مثلا احيازا
متعددة تطلب كل واحد منها بحسب الطبع اذا وقع في سمته ويسكن اذا وصل اليه فيكون له احياز
طبيعية متعددة قلت قد مر ان الجسم يطلب الحيز الطبيعي ويهرب عن الحيز الغريب لا مطلقا بل مع ترتب
لائق ووضع مخصوص والقطعة المذكورة لا تطلب كل واحد من تلك الاحياز بوضع واحد حتى يلزم ان
يكون لشي واحد احياز متعددة بل يطلب كل جز منها بشرط وضع اخر فله بشرط كل وضع
حيز طبيعي اخر فلا يكون لشي واحد احياز طبيعية قوله واعترض عليه اقول فيه نظر لان ما
ذكره الشارح من عدم التمييز بين اشتداد الحركة الطبيعية وبين ازدياد ميل الجز حال قربه
من الحيز الطبيعي وبعده لو بعيد اذ لا يشتبه ان جسما مخصوصا كحجر لا يختلف ميله بحسب القرب
والبعد من المركز حتى يكون في راس الجبل اخف واقل ميلا الى المركز وفي حضيضه اثقل واكثر
ميلا اليه والا يلزم ان يقطع المسافة القريبة من المركز بحركة طبيعية اسرع من الحركة الطبيعية
التي بها يقطع المسافة البعيدة عنه لو فرض قطعهما بحركتين متساويتين اذ لم يسبق عليه حركة
طبيعية او لم يكن الحركة الطبيعية السابقة على احدهما زائدة في الحركة الطبيعية السابقة على الاخر
وقد يقطع المسافة البعيدة عن المركز حركة اسرع وذلك اذا كانت الحركة في المسافة البعيدة مسبوقة بحركة

طبيعية متصلة بها والحركة في المسافة القريبة غير مسبوقة بها او كانت الحركة الطبيعية السابقة عليها دون
السابقة على الحركة في المسافة القريبة كل ذلك مع قربه من التناول معلوم بالتجربة فظهر ان ذلك التفاوت
راجع الى الحركة الطبيعية لا الى القرب والبعد عن الحيز الطبيعي فقول الشارح معلل في ذلك البسيط في سائر الاشكال
رجوعها الى مكانه غير مسلم ولا يندفع بما ذكره الشارح بما نقله عن بعض الفضلا من انه اذا فرض ان نسبة تساوي الجز
في مكان واقع في الفصل المشترك بين الما والهوا او اخرج منه المركب وجعل حاصلا في مكان الهوا فوق الجز
وان كان الجز الناري يشتد ميله الى مكانه الطبيعي والمائي والارضي بغير انه لا ان اجتماع ميل الما والارض الى
خلاف جهته مع كون الهوا في المكان الطبيعي يعارض جذبا له فيبقى في المكان الذي دفع اليه
من مكان الهوا وهكذا اذا دفع الى الما يعارض مجموع الميول الى قيد وعلى هذا القياس لانه مبني
على ان يختلف ميل الجسم المركب بحسب القرب والبعد عن المركز وعلى ان يكون الاجزا العنصرية
بالفعل باقية في المركب وعلى ان يكون الفصل المشترك بين الما والهوا مكانا يسع جسما وكل واحد
منها مم وقد مر بيانه وعلى تقدير تسليم هذه الامور لا يلزم ما ادعاه من بقا المركب المذكور
في المكان الذي دفع اليه الا اذا كان اشتداد ميل الجز الناري الى مكانه الطبيعي بقدر نقصان
ميل الجزئين الارضي والمائي معا الى مكانهما وهو غير لازم اذ يجوز ان يكون ميلها اشد من ميله
وح يتحرك المركب الى السفل او يكون ميله اشد من ميلها معا وح يتحرك الى السفلي لان الجسم
المساوي الميل الى الجانبين وجوده يسكن في اي مكان وقع فيه لعدم ميله الى جانب فيختلف امكنته
باختلاف اوضاعه حتى يكون له مع بعض تلك الاوضاع مكان طبيعي ومع بعض اخر منها مكان طبيعي
اخر كان قطعة من الارض بالقياس الى اجزا كثيرة من مكان كل الارض كذلك وح لا يجب عوده الى
المكان الذي اخرج عنه لفقدان الوضع الذي كان ذلك المكان طبيعيا بشرطه ولا ينافي ذلك كون
المذكور مكانا طبيعيا له بشرطه نعم ذلك ينافي ان يكون ذلك المكان مكانا طبيعيا له مطلقا فكما فان
ان قطعة الارض اذا اخرج من بعض اجزا مكان الارض الى بعض اخر منها لا يعود اليه مع ان كليهما مكانا
طبيعيان لها بوضعين فكذلك المركب المذكور بالقياس الى المكانين قوله وما يعرض للشي بواسطة
ليس مستندا اليه فيه بحث اذ ليس المراد بكون الشكل طبيعيا ذاتيا ان يكون الذات علة تامة له حتى لا
يجوز ان يكون هناك واسطة ليست مستندة الى الذات بل المراد كما عرفت في مباحث المكان انه اذا لم

يكون مع الجسم ما يقترن على شكل فلابد ان يكون له شكل سواء كان من ذاته او من لوازمه وهذا الشكل
هو الذي له لولا العارض المشكل القسري يجوز ان لا يكون له هذا الشكل والاشكال
الذاتي بهذا المعنى يجوز ان يكون عارضا بواسطة ليست مستندة الى الذات حيث يكون هذه الواسطة
لازما عارضا مشكلا قوله بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم غير مسلم لان البرهان
قائم على امتناع لا تناهي الابعاد فانه ليس من لوازمه فيكون تناهيها من لوازم وجود الجسم واجيب
بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة اذ في بحث الكل كان من طبائع مختلفة الفعل لجزم
سوى المحدود المذكور في الشرح ان لا يكون ذلك الفلك امرا واحدا طبيعيا لما تبين من ان كل ما
يكون الوحدة فيه بالفعل يكون الاجزاء فيه بالقوة والا ثبت تعددهم اذ يقال صورة فلك الثوابت
مثلا صورة واحدة متعينة الفعل فان الصورة الواحدة قد تكون متشابهة الفعل كصور البسائط العنصرية
وقد يكون متعينة الفعل كالصور النباتية والحيوانية واما ما ادعاه المعلل من ان الواحد القابل
الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا غير مسلم في الفاعل المتعين قوله مستند الى اسباب تعود الى
القوابل لابد ح عليك ان اختلاف صور كل مادة على مقتضى قواعدهم انما يكون بامور عليه المادة
لا الى ان غير الاختلاف ح في ذلك ان هاهنا كذلك بان يكون لمادة فلك الثوابت مثلا استعدادات
لصور متعددة متعينة كالمادة العناصر غاية الامر ان يكون استعدادات مادة الفلك مقتضى لذاتها
بان لا استعدادها الا لتلك الصور واستعدادات مادة العناصر عارضة لها من الامور المعقولة
عليها فيكون اختلاف الاستعدادات الذاتية للمادة المذكورة مقتضيا لاختلاف الصور الحالة فيها
لان المادة في حد ذاتها امر بالقوة وما لم يخرج الى الفعل لا يمكن ان تقتضي صورة مخصوصة ولما
كانت الصورة الفلكية لازمة لموادها عندهم لم يكن لموادها خروج الى الفعل قبل تلك الصور فلا
تكون مقتضية لها بخلاف مادة العناصر فانها تخرج الى الفعل مع صورة ح بواسطة الامور المعقولة
عليها يقتضي صورة اخرى قوله صور العناصر باقية في المركب فقد رأيتها ليست باقية في المركب وان بيان
المركب الواحد الطبيعي لاجزائه بالفعل قوله معنى تركيب القوى ان يكون لا حد جزئي الجسم قوة فيه بحث
اذ لو جاز ان يكون لاحد جزئي الجسم قوة مختصة به وقوة مشتركة بينه وبين جزء اخر منه ولا يكون للجزء الاخر
الا القوة المشتركة لكان الجزءان جسمين مختلفين بالحقيقة فيكون المركب منهما لا محالة مركبا من الطبائع المختلفة

لا يظهر لا جزائه عن تركيب القوى وحدها قوله مقصد المتحرك بالحركة الطبيعية قد ابطل الشيخ هذا في
طبيعيات الشفا بقوله لو كان الماء يطلب الجهة والهيئة في نزوله اليها اسفل الماء وقعه وبعد وفوق الارض ولما
طفا على الارض ولما رسب فيه الارض وكذلك حال الهواء لو توهم حرمة مقسورا الى حيز النار نصعدا
لوجد ينفصل من حيز النار الى حيز نفسه ويستعلي انه لا يكون لحيز واحد جسمان بالطبع حتى يكون لك ان تقول
ان الارض والماء يطلب جهة واحدة وحيزا واحدا لكن الارض اغلب واسبق ولو كان الهواء يطلب ما يطلب النار
لكنه يعجز عن مساوقتها اما هالكا اذا وضعنا ايدينا على سطح من الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق
كاندفاع الحسنا في انا نجد الماء هذا كلامه ويمكن ان يعارض بان الماء لو يطلب فوق الارض لما
كان له هناك ميل وليس كذلك اذ لو اخذنا من الطين وكان فيه ما فهو مع الماء اثقل منه وحده وما هو الا
لثقل الماء الذي فيه وميله الى السفل وايضا لو كان حيز الطبيعي ما فوق الارض ح فلو صار الارض صغيرا كما
ماكان لزم ان يتبدل حيزه فيكون ذا كرمن حيز واحد بالطبع ولو حرفها حفرة لما تحرك الماء اليه بالطبع
والكلام من الجانبين محال ويمكن دفع اكثر ادلة الطرفين بان الجسم يطلب الحيز الطبيعي مع ترتيب مخصوص
من اجزاء الكل ووضع معين ونسبة مخصوصة بحدود الى الجسم القابل للجهة وتجوز اختلاف حيز الطبيعي
باختلاف بعض هذه الامور وانا اقول لا شك ان الخفيف يصعد والثقيل ينزل والاخف يطفو على
الخفيف والاثقل يرسب في الثقيل اذا لو لم يكن مانع عن الطفو والرسوب حتى ان الماء الارض يحرك
الماء الى مكانه بالطبع وان فقد ان يحرك الهواء الى مكانه كذلك ولو وجد جسم يكون ثقله فوق
ثقل الماء ودون ثقل الارض يقف بين الماء والارض اذا لم يكن مانع واذا وجد جسم يكون خفته فوق
خفة الهواء ودون خفة النار يقف فيما بينهما اذا لم يكن مانع فالاجسام العنصرية تقف بعضها
عند بعض بحسب مراتب الخفة والثقل لكن لا يلزم من كون جسم يتحرك بالطبع الى مكان ويقف هناك
ان يكون ذلك المكان مكانا طبيعيا له لجواز ان يكون له هناك ميل الى جهة ومنعه عن الحركة اليها
ما يكون احق بتلك الجهة منه وح لا يكون المكان المذكور طبيعيا له لان الجسم لا يميل عن مكانه
ب الطبيعي ثم الظاهر ان ما عدا الارض من الاجسام العنصرية وان وقع على الترتيب الذي تقتضيه
الخفة والثقل ليس فاقدا للميل الى جهة مثلا اذا لم يكن الماء حائلا وفوقه فوق الارض ميل الماء
ان وقع خط من الارض لا او وهادا والماء عليها او وقع بينه وبين الارض الجسم الذي فرضناه

فلانه اما ان يميل الماء المركز ح او لا يميل او الاول يقتضي ان يميل بالطبع حدا عن حد اخر من هذا الفضاء المتصل
وهو بعيد عادة البعد والثاني يقتضي ان يكون له حيزان طبيعيان فالماء والارض يطلب حيزا واحدا
لكن الارض اغلب واسبق وكذا الهواء والنار وما اورده الشيخ على ذلك من انه يلزم ان يكون حيز واحد
لجسمين مطلقا انه غير مسلم وما ذكره في بيانه غير تام ولذلك هو اهم الى ان مكان المركب مكان الغالب وح
ك يكون لجسمين مكان واحد طبيعي قوله واما في الحركات الارادية فوضع خاص انا اذا ان تقصد المتحرك
بالحركة الارادية لا يكون الا الوضع فذلك بطن صورة انا قد نقصد مكانا ونتحرك اليه بالارادة من غير ان يكون لنا
رادية شعور بالوضع وهذا القدر كاف في ابطال المدعي وان اراد ان الوضع قد يكون مقصدا للمتحرك بالحركة الا
لم تكن لا تنفي ذلك ان المكان قد يكون مقصودا دائما قوله فان الناس بكلامهم يكونون قال الشيخ في الشفا
هذا مبني على عادات الجمهور وليس بحجة في الامور العقلية على انهم يقولون فيها منهم ان الماء في الجرة وهي
مملوة به والعرفيون حال البعد الذي يدعونه بل يصفون الجرة بهذه الصفة والحاوي اشبه بالبساطة
بالبعد فان البعد المحيط بشي فلذلك لا يتحاشون ان يقولوا ان الجرة مملوة وربما وقفوا ان يقولوا ان
البعد الباطن مملوء والجرم اسم لجوهر الخزف المعول على شكل البسيط الباطن المحيط ولو كان البسيط
يقوم بنفسه لكان مقام هذه الجرة ولكانوا يقولون في البسيط ما يقولون في الجرة فقد بان انهم اذا
قالوا ان الماء في الجرة او قالوا ان الجرة فارغة او مملوة وجعلوا لذلك كونه الماء في مكانه او مكان لما
فارغ او مملوء جعلوا ايالة المحيط ثم انما يتحاشون ان يقولوا في البسيط المطلق انه فارغ او مملوء لان
البسيط المطلق ليس هو المكان بل المكان بسيط بشرط الاحاطة واذا جعل بدل البسيط المطلق بسيط
ليل بهذه الصفة لم يتحاشوا عن ذلك قوله اذ لو تداخلا لم يكن مجموعهما اعظم من احدهما لو صح هذا الدليل
لما جاز تداخل الخطين ولا تداخل السطحين اصلا لكن جاز تداخل كل منهما كما اعترف الشارح حيث قال
وكل ما اتصف بالعظم والامتداد من جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة والجهتين فقط
لا يقال هذا الكلام يدل على جواز تداخل الخطين والسطحين في الجهة التي لا يكون لهما مقدار من تلك
الجهة وليس ذلك تداخل المقدارين الا انا نقول التداخل هو الملاقاة بالاسر كما يدل عليه كلام الشارح
واذ التلاقي للخطان مثلا بالاسر وهما مقداران لزم تداخل المقدارين قطعا ولا اثر في ذلك لكون
الملاقاة من جهة دون جهة حيث يكون الملاقاة بالاسر حاصلا والجواب للحل انا لا نم ان المقادير مطلقا

اذا تداخلا لم يكن مجموعهما اعظم من احدهما فان ذلك مسلم في الاجسام دون الاطراف والفرق بين الصورتين
ان الجسم متحيز بالذات فلو تداخل الجسمان وتلاقيا بالاسر لما زاد حيزهما على حيز احدهما والا لم يكن احدهما ملاقيا
للاخر بالاسر فيصير في حال التداخل حيز احدهما حيز كليهما فلم يكن مجموعهما اعظم من كليهما احدهما واما الاطراف
فهي ليست متحيزة بالذات بل هي تابعة للاجسام القائمة بها في التحيز فاذا تداخل سطحا جسمين مثلا كان كل منهما
وان كان في حال التداخل تابعا لجسمه في التحيز وحاصلا في حيز بتبعيته فلم يلزم من ذلك ان لا يكون مجموعهما
اعظم من احدهما نعم لا يكون مجموعهما اعظم بحسب الاحساس عن احدهما ولا استحالة في ذلك لجواز ان لا يميز الحس
احدهما عن الاخر والسر في جواز التداخل في الاطراف دون الاجسام ان الاطراف لما لم يكن منقسمة
في الجهات الثلث كان لموجه منكشف صلح لان يلاقيه طرف اخر بالاسر بحيث يكون كل جزء مفروض من احدهما
ملاقيا للجزء المفروض من الاخر بخلاف الجسم فانه لما كان منقسما في الجهات الثلث لا يجوز فيه ذلك قوله
اقول فيه نظر حاصل ما ذكره الشيخ هنا ان حكم الحس بان ليس هنا الا بعد واحد غير مقبول لتعارضه
مع البرهان وهذا لا يدفع كلام الامام اذ له ان يقول اذا انكر العقل حكم الحس بوجود البعدين حيث وجد
برهانا على خلافه فله ان يشكك في وجود هذا الشخص بتجويز احتمال ان يكون هناك ايضا برهان على خلافه
لكن لا يكون لنا اطلاع ح قوله ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالذات فيه بحث قال الشيخ في طبيعيات
الشفا فانه ليس متحركا ولا ساكنا اما انه ليس بساكن فلانه ليس عندنا في مكان واحد زمانا اللهم الا ان يعنى بالساكن
لا هذا بل الذي لا يتبدل نسبته من امور ثابتة فيكون ساكنا بهذا المعنى او الذي لو خلى وحاله وترك عليه مكانه له
حفظ ذلك المكان ولم يستبدل به من نفسه ونحن لا نريد الان بالساكن الا الاول ولا هذا فان اردنا احد
المعنيين كان ساكنا واما انه ليس متحركا فلانه ليس مبدأ الاستبدال منه والمتحرك بالحقيقة كان هو الذي
مبدأ الاستبدال منه وهو الذي الكمال الاول لما هو بالقوة فيه من نفسه ثم قال وليس بواجب ان يكون للجسم الحالة ه
ساكنا او متحركا فان للجسم احوالا لا يكون فيها متحركا ولا ساكنا في المكان من ذلك ان لا يكون له مكان ومن ذلك
ان يكون له مكان وليس له ذلك المكان بعينه في زمان ولا هو المبدأ اي مفارقته ومن ذلك ان يكون له مكان
وهو له بعينه زمانا لكن اخذناه فيه لا في زمان بل من حيث هو آن فيكون الجسم ح لا متحركا ولا ساكنا قوله
واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة ح قوله فيه بحث لان الطير المذكور يصدق عليه انه له حالة متوسطة بين
الاين الذي هو المبدأ او الاين الذي هو المنتهى بحيث في كل آن يفرض اين مغاير للاين الذي له في الآن السابق واللاحق

فلك الحالة لو لم يحصل من افراد الحركة لزم اختلال بعض قواعدهم كقولهم ان الزمان مقدار الحركة اذ ح يمكن ان
يكون مقدار السلك الحالة التي لم يتحرك على هذا التقدير ولعل الاوفق بالقواعد ان يجاب بان تلك الحالة داخلة في
الحركة الا ان العرف العام بينهم ما اطلاق المتحرك على الشي ان ذلك الشي يمنع الحركة فلذلك لا اطلق المتحرك في العرف
على الطير المذكور فمعنى الحركة بحسب العرف اخص من معناها بحسب الاصطلاح والمنفي عن الطير بديهة هو المعنى
العرفي لا المعنى الاصطلاحي وفي تحقيقه بحث اذ جاز ان يتبدل اين الاجسام الساكنة بلا ريبة تدريجا بواسطة
حركة ما يجاورها مثلا اذا اهب على جبل رياح او جرى عليه انهار فلا محالة يتبدل اسمه تدريجا لان
تبدل بعض اجزاء المكان تدريجا مستلزما لتبدل الاين كذلك مع ان الجبل غير متحرك في الاين جزما ولا يلزم من ذلك
اذ لا يفهم ان يلك الحالة حركة الجبل في الاين فيتبدل اين الجبل تدريجا معلول لحركة الرياح والماء ولا يلزم من
ذلك اختلال شي من قواعدهم سيما كون الزمان مقدار الحركة فان ما يدل على انه مقدار الحركة يقتضي ان يكون مقدار
معلولها وكذا الطير الواقف في الهواء الهاب يتبدل اينه بواسطة حركة الهواء المجاور له وهو ساكن ولا يختل بذلك
شي من القواعد كما لا يخفى على العارف وليست تلك الحالة التي هي تبدل الاين تدريجا بواسطة حركة المجاور داخلة في الحركة
بالاصطلاح بل الاحرى والاولى ان يكون الجبال وكلية الارض متحركة اصطلاحا اذا تبدل اينها بواسطة حركة
المياه وهبوب الرياح ولم يصطلح احد على ذلك قوله لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فيه بحث اذ لا نم انه
يلزم ان يكون ساكنا وانما يلزم ذلك لو لم يكن متحركا في الاين الغير الحقيقي لكنه متحرك فيه فان الانسان المذكور ينتقل
من بلد الى بلد وكذا المحمول في الصندوق ونظائرهما والمحذور في ذلك فانه يجوز ان يكون الشي متحركا في الاين الحقيقي
ولم يكن متحركا في الاين الغير الحقيقي كالمتردد في الدار او في الاقليم جاز عكسه كما في الصورة المفروضة قوله انا
نقطع بان كل جسم في مكان قال الشيخ في الشفا عسى ان يكون الاوجب لبعض الاجسام ان لا يكون في مكان نعم
ذلك على وفق راي العامة فانهم يرون ان كل جسم في مكان لكن نسبة هذا الراي اليهم كنسبة رايهم في احالتهم وهو
ان كل موجود اليك نوهذا الرايان متساويان في ان العامة تنصرف عنهما بتبصر وتعريف والحاصل
ان تلك المقدمة من الوهميات الغير المعتبرة في اليقينيات قوله علا انهم نسوا مقالهم القائلون بان المكان هو
السطح يدعون ان لكل جسم حيزا طبيعيا والحيز اعم من المكان وقد يستعملون المكان بمعنى الحيز قال الشيخ
وطبعا الشفا لا حيز الا وتحقيقه ان يكون لجسم اما مكان واما ترتيب ووضع وقال في النجاة ويجوز
ان لكل جسم حيزا ومكانا طبيعيا لانه اما ان يكون كل مكان له طبيعيا او يكون كل مكان له منافيا لطبيعته

اويكون كل مكان له لا طبيعيا ولا منافيا للطبيعة واعني هنا بالمكان الحيز والمكان جميعا فظهر ان القوم ما نسوا
مقالتهم الا ان المعترض نسي ما ذكروه في هذا المقام ولو تذكران لفظ المكان معتبر قوله فلا شك انها تستبد
لان المكان وانها تشبه عمر اذ لها اجزاء فرضيا من حركة وضعية بل هي كالتها اجزاء فرضيا من متحرك واحد وحركة وضعية
واحدة والجزء الفرضي من الحركة الوضعية ليس حركة اينية ولا حركة ولا حركة في الكيف ولا في الكم ولا ينافي ذلك انحصار الحركة
في الاربع لان الجزء المذكور ليس موجودا براسه حتى يكون حركة متحققة في نفس الامر وح لا يندرج في احد الاقسام
المذكورة كما ان الجزء الفرضي من المتحرك كنصف فلك الكل ليس بجسم ولم يحدد لاحد الكرة في تعريفه والكوكبا والاشياء من العناصر
الاربعة ولا مركبا منها وهو ظ ولا ينافي ذلك انحصار الجسم في الاقسام المذكورة لانه ليس موجودا براسه بل هو بعض فرضي من جسم
براسه فلا يكون براسه جسما متحققا في نفس الامر حتى يبطل به حصر الاجسام الواقعة في نفس الامر في الاقسام المذكورة بل الجزء
الوضعي لا بد ان يختلف اجزاء المتحرك لكن هذا الانتقال لا يلزم ان يكون من مكان الى مكان لجواز ان لا يكون المتحرك المذكور مكانيا
بل يكون له وضع بلا مكان وح ينتقل اجزاءه من وضع الى وضع لا من مكان الى مكان ويجوز ان يكون له مكان ووضع وح ينتقل اجزاءه
من مكان الى مكان ومن وضع الى وضع ايضا والملازمة المدلول عليها بقول الشرح لو كان اجزاء المتحرك بالحركة الوضعية تنتقل
من مكان الى مكان الخ لم يكن للشمس والقمر وساير الكواكب فلا اصلا ممنوعة اذ الانتقال لا يجب ان يكون من مكان الى مكان
ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام قوله واما انتقالها من مكان الى مكان الخ لا يذهب عليك ان الكواكب لا يحصل على امكنتها
الحقيقية لانها مركوزة في الافلاك كالخلد كلابين في موضعه فيكون امكنتها الحقيقية لازمة لها لكنها تنتقل
في الاين الغير الحقيقية كما في المحمول في الصندوق ونظائره فلا تغفل قوله المكان الذي خرج عنه الجزء افرغ لانه داخل
الجسم عن مكان حسب الوهم بناء على ما قال الشيخ في طبيعيات الشفا من ان الوهم يتبع التخيل وانا اقضا عرتنا ولا
كان جسم فرغ او لم ترفعه فان ارادتنا المكان بقاء ذلك البعد فهو مسلم لكن ذلك البعد ليس مكانا وبقاؤه في الوهم
لا في الخارج فلا ارادتنا ما هو مكان حقيقة اعني السطح فم والمسقوط قوله مقصد المتحرك بالحصول فيه يجب
ان يكون موجودا حال الحركة غير مسلم اذ من الجائز ان يتعين وجود مقصده في امر موجود ذات وضع والمتحرك يتوجه
نحو ذلك الامر فاذا بلغ اليه حصل مقصده فيه ويحصل المتحرك في مقصده لا بد لنفي ذلك من دليل قوله وفيه نظر اما اولا
النظر الاول ورد على تقرير الشرح حيث اعتبر ان يكون المعاوق الضعيف ملا لا على تقرير من غير فيه كما فعل الشيخ في الشفا
بيان ذلك ان المعاوق حسبما نقله الشيخ قد يكون الكثير من قوة الميل والقاسر فيكون ملا محوقا وقد
يكون بغيره كالبرودة العارضة للتخفيف والحرارة العارضة للتثقيل وقد يكون باحداث سكونات متتابعة

يحدث من المقاوم لا يحس افرادها ويحس جملتها كالبطوء فاذا عمم في المعاوق لم يرد منع امكان قوام على الوجه المفروض
ولا منع معاوقته لعدم انحصار المعاوق فيه وامتنع امكان المعاوق بالنسبة المذكورة اذ لا شبهة في جواز ان
يسكن الجسم المفروض في الفرسخ من الخلاء على التقدير وجوده زمانا مساويا لفصل زمان حركته في الملاء على زمان
حركته في الخلاء وح يكون معاوقة ذلك المسكن مساويا لمعاوقة الملاء لا محالة ثم لما كان في المقدار الكبير ما
يساوي المقدار الصغير من نوعه وان كان جزءا فرضيا له كان في زمان وجود الجسم المفروض قطعة من الزمان نسبتها
لما فصل زمان حركة الجسم في الملاء على زمان حركته في الخلاء مثل نسبة زمان حركته في الخلاء الى زمان حركته في
الملاء فلو سكن الجسم المفروض حال كونه في الفرسخ من الخلاء سكنا على نوع تلك القطعة كان نسبة معاوقة هذا المسكن
الى معاوقة المسكن الاول نسبة زمان حركة الجسم في الخلاء الى زمان حركته في الملاء بالفعل فيكون نسبة معاوقة المعاوقة
ما يساوي معاوقة لمعاوقة المسكن الاول اعني الملاء كذلك فظهر انه يمكن ان يوجد معاوق يكون نسبة معاوقته
الى معاوقة الملاء نسبة زمان حركة الجسم في الخلاء الى زمان حركته في الملاء وهو المط قيل منع وجود المسكن ضعيف
جدا اذ لا شبهة في جواز ان يسكن الجسم المتحرك لا بارادة او بارادة قاسر مثلا اي قدر يفرض من الزمان
لكن فيه ان الزمان الذي بازاء ذلك المعاوق مغاير لزمان الحركة فلا دخل لهذا المعاوق في تحديد زمان
الحركة وح يظهر جدا ان مجموع حركة ذي المعاوق الضعيف الذي هو المسكن مع زمان سكناته زائد على زمان
حركته بلا معاوق بقدر زمان السكنات بخلاف ما اذا كان المعاوق ملا مثلا فانه لا ينفع قطعة
من الزمان بازاء الحركة وقطعة بازاء المعاوق بل ذلك المعاوق يعين زمان الحركة ويخصصه فلا يكون الا
قدر معين من الزمان لتلك الحركة وقدر اجزاء المعاوق والحاصل ان المعاوق المسكن عند قطع الحركة لا يحدد زمانا
هذا وقد ذكر الشيخ في الشفا ان هذا البرهان لا يتوقف على امكان وجود المعاوق بالنسبة المذكورة لانا نقول ان
زمان الحركة في الخلاء يكون مساويا لزمان حركة في معاوقة ما لو كانت موجودة وهذه مقدمة صادقة بينا
صدقها وكل حركة في الخلاء فهو حركة في عدم معاوقة وهذه مقدمة ايضا صادقة وكل حركة في الخلاء وهي
حركة في عدم معاوقة فليست مساوية لحركة في معاوقة على نسبة ما لو كانت موجودة فيلزم من
هذه المقدمات ان لا حركة في الخلاء مساوية الزمان لزمان حركة في معاوقة ما لو كانت ويلزم منها
ومن الاولى ان لا شي من الحركات في الخلاء بحركة في الخلاء هف انتهى وتفصيله انه قياسين ينتج احدهما
ان كل حركة في الخلاء مساوي الزمان للحركة المفروضة وثانيهما ان لا شي من الحركة في الخلاء بمساوي الزمان

للحركة المفروضة فاذا ضم النتيجة الاولى الى النتيجة الثانية صارتا قياسا على هيئة الضرب الاول من الشكل
الثاني وانتج لا شي من الحركة في الخلاء بحركة في الخلاء وفيه بحث اذ لا يلزم من كون المعاوق المسكن عن قطع الحركة لا يحدد
زمانها خلل في اجزاء الدليل لجواز ان يقال لو كان الخلاء واقعا لجاز قطع فرسخ منه مثلا بحركة مخصوصة
بلا معاوق ولتكن في ساعة من الزمان فلو كان معها مسكن يسكنه في اثناء المسافة سكونات متتابعة على النحو
الذي ذكره الشيخ فلا محالة يقطع المسافة المذكورة بالاكثر من ساعة ولتكن ساعتين فاذا كان معها مسكن يكون تسكينه
نصف تسكين المسكن الاول يلزم ان يقطع المسافة المذكورة في نصف زمان يقطعها مع المسكن الاول وهو ساعة
وقد كانت تقطعها بلا مسكن في ساعة هف قوله فان الاول من النسب المقدارية قيل الظاهر ان يقول ان يكون الاولى
فان كون الثانية من النسب العددية غير ظ فلا ينبغي سوقه مساق الامر المقرر قوله لانا اما ان نحكم بحركة بدون المعاوق
ثم لا خفاء في ان الحركة المذكورة بدون المعاوقة من الملاء هي الحركة في الخلاء وهي ممتنعة بحسب نفس الامر ممكنة على تقدير
وجود الخلاء فان اراد بامكانها ما هو بحسب نفس الامر كما هو المتبادر يختار الشق الثاني ولا يبطل الاستدلال اذ
الكلام على تقدير وجود الخلاء وما هو ممكن على هذا التقدير يصح ان يعتبر فيه وان كان ممتنعا بحسب نفس الامر
واث لا فلا كرمان نحكي مثلا اذا قيل لو جاز وجود الجزء الذي لا يتجزى جاز اجتماع ثلثة اجزاء منها ويساوي الجزء
لا مستقيم ان بطل هذا الاستدلال بان يقال الاجزاء اما ان يكون اجتماع الاجزاء المذكورة ممكنا او ممتنعا فان
كان ممكنا فلا محالة يكون الاجزاء ممكنة الوجود ضرورة امتناع اجتماع الاجزاء الممتنعة الوجود وهو خلاف ما
ادعيتم وان كان ممتنعا لزم بطلان الاستدلال لان حاصله ان الجزء الذي لا يتجزى مح اذ لو كان ممكنا لم يلزم من
فرض وقوعه مع الامور الممكنة مح لكن يلزم من فرض وقوعه مع الاجتماع المذكور مح فاذا اعترفتم بامتناع
الاجتماع المذكور لزم الاعتراف ببطلان الاستدلال فلنا عنه ان اجتماع الاجزاء الغير المتجزية وان كان ممتنعا
بحسب نفس الامر لكنه ممكن على تقدير وجود الاجزاء المذكورة فيصح الاستدلال على ذلك التقدير وان اراد بامكانها
ما هو على تقدير وجود الخلاء فيختار الشق الاول ويمنع قوله بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ ما ان
الحركة واما يلزم ان يكون بازاء زمان لو كانت الحركة بدون المعاوقة من الملاء لمكن ان يقع في الزمان بحسب نفس الامر
على تقدير وقوع محال هو الخلاء قيل هنا شبهة لا تختص بهذا الموضع بل تجري في كل قياس خلف انتجنا
شيئا لاستلزام وقوعه محالا وهي انه لما جاز استلزام الممكن لذاته كعدم العقل الاول المستلزم لعدم الواجب تعالى
عن ذلك محالا فلا يتم ذلك الاستدلال لجواز ان يكون الخلاء مثلا ممكنا مع انه يلزم من وقوعه مح لذاته وحلها يستدعي
تمهيد مقدمة هي ان الامتناع الذاتي قد يراد به ضرورة العدم الناشئة عن ذات الموصوف كما في شريك الباري

واجتماع النقيضين وقد يراد به استلزام الذات العدم سواء كان منشأ الاستلزام نفس الذات او غيره كما ان العدم
الثانية قد يراد بها استلزام الذات للوجود مطلقا سواء كان منشأ الاستلزام الذات اولا وقد يراد الاستلزام الذي
منشاؤه الذات والمعنى الثاني اخص من الدوام الذاتي والاول تساويه اذا تقرر ذلك فنقول القياس المذكور انما
انما يثبت به الامتناع الذاتي بالمعنى الاعم المساوي لدوام السلب عن الذات لا الاخص فانه انما يثبت اذا ثبت ان
الذات منشأ الضرورة الا السلب مثلا هذا الدليل انما يدل على ان اتصاف الخلا بالعدم ضروري ضرورة مطلقة
غير مقيدة بوصف معين او وقت معين واما كون الخلا مقتضيا لذلك الضرورة فلا يثبت بمجرد ذلك الضميمة
مثل ان نقائض الخلا يستلزم لذاته امكان الحركة فيه والحركة فيه لا يمكن ان يكون في زمان فالخلا يستلزم لذاته امكان
الحركة التي لا يمكن ان يكون في زمان والحركة التي لا يمكن كونها في زمان ممتنع لذاته فالخلا المستلزم له لذاته ممتنع لذاته
ثم لو منع مانع استلزام الخلا مطلقا لامكان الحركة فيه ليلا يتم اصل الدليل او منع استلزامه له لذاته
فلا يتم الضميمة بان نقول لا نم ان الخلا على تقدير وقوعه يجوز وقوع الحركة فيه وليس لنا انه يجوز وقوع الحركة فيه فلا
نم استلزامه له لذاته كان الجواب عنه اما بان يقال انا انما نبطل ههنا خلو الامر المسمى بالمكان عن امارات
المكان فيه كما هو مذهب القائلين بالخلا اما لو التزم مسلم على تقدير الخلو ينسلخ عن امارات المكان فلا كلام
وح لم يتم الدليل على امتناع خلوه مطلقا او بان يقال امكان وقوع الحركة في المكان على تقدير خلوه ضروري بل
نحكم بانه لو كان خلو المكان صح الكان الحركة فيه اسهل فتامل وفيه بحث اذ لا نم جواز استلزام الممكن لذاته محالا وعدم
العقل لا يستلزم المح لذاته بل استلزمه لغيره وهو وجوب وجود علة وجود العقل الاول وذلك ظاهر
الخلف المثبت لامتناع الشي يدل على ان وجوده ممتنع لا على ان وجوده ممتنع لذاته وبذلك يحسم مادة الشبهة على ان
قوله ضرورة العدم ناشية عن ذات الموصوف كما في شريك الباري واجتماع النقيضين يدل على ان ذاته
منشأ العدم وهو غير مسلم اذ ليس لها ذات حتى يستقيم انه منشأ بل عدمها غير معلل بعلة كما ان وجود الواجب
غير معلل على حسبما حقق في موضعه قوله ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء من لوازم الحركة
قال بعض الفضلاء في هذا الدفع تسليم لبطلان الاستدلال المذكور لانه اذا كان حد من السرعة والبطوء من لوازم
الحركة وكان الحركة في الخلا خاليا عن هذا اللازم كان الحركة في الخلا ممتنعا لاستلزامه خلو الحركة عن لوازمها
لا يقال هذا المح لم يلزم من تلك الحركة من حيث ذاتها فانها من تلك الحيثية ممكنة بل لزم من خلو المكان فيكون محالا
وهو المطلوب لانا نقول لا شك ان هذا الخلو ليس على انا من الخلو المذكور بل الوقوع الحركة في الخلا مدخل في ذلك فيكون
بمجموع الخلا ووقوع الحركة فيه محالا وهو لا يستلزم استحالة كل واحد فلا يلزم منه استحالة الخلاء وحده وايضا

في هذا الدفع اعتراف بان الحركة حال كونها في الخلا لا تقتضي زمانا وهو اعتراف ببطلان الاستدلال المذكور
اذ لزوم تساوي زماني حركة ذي العايق والحركة لا مع العايق موقوف على ان يكون الحركة في الخلا في زمان فاذا
سلم خلو الحركة عن اقتضاء الزمان فلا بد ان يسلم عدم استلزام تلك الحركة الزمان فيلزم الاعتراف بعدم لزوم
تساوي زماني الحركة مع العايق والحركة لا معه وفيه بحث اذ سلمنا ان لوقوع الحركة في الخلا مدخلا في المحال المذكور
لكن يعلم بالضرورة ان الخلا لو كان واقعا لا يمنع الحركة فيه فان اللامعاوق للتحرك عن الحركة وليس في الخلا هذا
المعاوق فيكون الحركة فيه اسهل واذا كان مجموع امرين مستلزما للمح وكان معلوما ان احدهما بعينه ليس منشأ
لاستلزام المح ولا لاجتماعهما منشأ لذلك تعين ان يكون منشأ هو الامر الاخر ونظاير ذلك في استدلالات
القوم اكثر من ان تحصى ثم الاعتراف بان الحركة لا تقتضي زمانا على تقدير وقوعها لا ينافي المح من ان ما تقتضيه
الزمان ومستلزمه له في نفس الامر فالمحر حاصل اذ لك وح يمكن ان يستدل هكذا لو وقعت حركة في الخلا لكانت في
زمان والا لزم تخلف الملزوم عن اللازم ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق وانه مح فلم يمكن في زمان
وهو ايضا مح فيكون وقوع الحركة في الخلا محالا ومنشأ هذا الاستحالة ليس الا وقوع الخلا كما بينا. قوله والحاصل
انا لم حصر الدليل باحدي الحركتين قيل انما خصصه لان الحركة الارادية على ما تقرر في المقدمة المهملة يمكن ان
تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء فاذا فرضت تلك الحركة بدونها اقتضت زمانا معينا ويرد الزمان عليه بسبب
المعاوق فلا يلزم محذور واقول هذا انما يتم لو علل عدم تحديد الفاعل للزمان بما علل به في الطبيعة
اعني انه انما يقتضي بالذات الحصول في المكان لكن لما كان خارجا عن المكان فالحصول فيه لا يكون الا بالحركة فلا تقتضي الحركة
الا لافضائه الى الحصول في المكان فلولا المعاوق لكانت الحركة واقعة لا في زمان لو امكن كما في الحكايات اما لو علل
بانه لا تفاوت في القسر لان المفروض حركة بقوة واحدة كما ذكره الم فلا فرق بينهما وبين الارادية لانا نفرض الميل
النفساني متحدا في الحركات الثلث فسببه تفاوت كما ذكر في القسرية بعينه ثم لا يشتبه على ذي مسكة ان
الحركة القسرية التي مبدوها قاسر ذو ارادة في حكم الارادية وانه لا دلالة في التخصيص بالحركتين على جواز الاستدلال
بجميع افرادها ولا خلل في التخصيص من هذا الوجه وفيه بحث اذ وجه تخصيص الحركة بالطبيعية والقسرية دون
الارادية انه لما ذكر في المقدمة المهملة انه جاز ان يكون تحديد السرعة والبطوء في الحركة الارادية بارادة النفس
ولا شك انه بحسب مراتب السرعة والبطوء يتعين زمان الحركة فمن الجايز ان يحدد النفس في الحركة مع المعاوق مرتبة
من السرعة تقتضي تلك المرتبة ان يكون الحركة المذكورة مساوية لزمان حركة عديم المعاوق ولا محذور في ذلك الا بعين

الزمان من السرعة والفرض انه من الاداة النفس لا من المعاوق بخلاف الحركة الطبيعية والقسرية فان للمعاوق فيهما
مدخلا في تحديد السرعة والبطوء فيمتنع ان يكون زمان الحركتين المذكورتين فيهما متساويين واما وجه التخصيص الذي
ذكره فغير وجيه اذ لا يتفرع قوله فاذا فرضت تلك الحركة بدونها اقتضت زمانا معينا على ما فرع عليه من قوله الحركة
الارادية على ما تقرر في المقدمة المهملة يمكن ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء وهو ظ ثم ما ادعاه من انه
لو علل عدم مفاوتة القسر بان المفروض تحريكه بقوة واحدة لا يكون بينها وبين الارادية فرق اذا فرض الميل
النفساني متحدا في الحركات الثلث غير مسلم والفرق بينهما وجهها ان الحركة القسرية تضعف بتدريجها والطبيعة
تشتد كما بين في موضعه ويقع بذلك تفاوت في زمان الحركة بخلاف الحركة الارادية اذ لا يلزم فيها خلاف يقتضي
تفاوت الزمان ويعلم من ذلك فساد ما حسبه من ان الحركة القسرية التي مبدؤها قاسر ذو ارادة في حكم الارادة
فان الحركة القسرية وان كان مبدؤها ذا ارادة يجب انتقاص القوة القسرية المودعة فيها شيئا فشيئا وبذلك يتفاوت
زمان الحركة بخلاف الحركة الارادية اذ لا يلزم فيه اشتداد ولا انتقاص قوله ان قول المعترض لو قال والتحقيق
كذلك قيل ليس كذلك بل غرضه انه لو كانت الحركة لذاتها مقتضية لحد معين من الزمان لزم ان لا يتعين للحركة زمان
مع قطع النظر عن الحد الذي هو عليه من السرعة او البطوء وكان ذلك الزمان زمانا لذلك الحد فقولهم الحركة بنفسها
يقتضي قدرا معينا من الزمان كلام خال عن التحصيل لان كل قدر معين نفرض للحركة فهو لازم لحد معين
من السرعة والبطوء اذ لو كانت الحركة اسرع منها او ابطأ تفاوت قدر الزمان ضرورة وتحقيق المقام ان الحركة
انما تتشخص بمداخلة ما يقتضي كونها على حد معين من السرعة والبطوء فكل ماله مدخل في ذلك التعيين فله مدخل
في تشخصها ولا شك ان المعاوق ماله مدخل في ذلك فلا تتشخص الحركة بدونها فلا يكون طبيعة الحركة مقتضية لزمان
معين بدون مداخلة المعاوق فان الحركة مع قطع النظر عن التشخص ليس الا طبيعة الحركة فلا يقتضي الا الزمان
المطلق وفيه بحث اما اولا فلانه لم يلزم من كون الحركة لذاتها مقتضية لحد معين من الزمان ان لا يتعين للحركة
زمان مع قطع النظر عن الحد الذي هي عليه من السرعة والبطوء بل الطاعن التقدير المذكور ان يتعين للحركة زمان
مع قطع النظر عن السرعة والبطوء وهو ظ واما ثانيا فلانه لو كان قدر معين فرض للحركة فهو لازم لحد معين من السرعة
والبطوء غير مسلم على التقدير الذي فيه الكلام وهو ان تقتضي الحركة بنفسها حدا معينا من الزمان قوله
لو كانت الحركة اسرع او ابطأ تفاوت قدر الزمان قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك التفاوت في الزيادة على
القدر الذي تقتضيه الحركة بنفسها ويكون ذلك القدر محفوظا ما دام الحركة لا بد لنفي ذلك من دليل واما ثانيا

فلانا نقول فلا تتشخص الحركة بدونها لا يتفرع على ما فرع عليه من قوله المعاوق ما له مدخل فيه لما ذكره
الا الكلام على تقدير وقوع الحركة في الخلا وليس هناك للحركة معاوق فعلى هذا التقدير تتشخص حركة دون
المعاوق فلا يصح قوله فلا تتشخص الحركة بدونها هذا وقول الش ولنبين كذلك منظور فيه اذ معنى قول
المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا في احدى الصور المفروضة وهو الحركة في الخلا هو ان
الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا ولذلك لم يخص احدهما فافهمه وتقرير المعترض فيما
ذكره المعترض في هذه الصورة تم معناه في الصورتين الاخريين وهما الحركة مع المعاوق فليس ما ذكره الش
قوله ان معناه ان الحركة مستقلة بنفسها يستدعي حدا زمانا قال بعض الفضلاء ان جبر ان اقتضاء
ماهية الحركة مطلق الزمان انما يتصور اذا اقتضى كل فرد منه بذاته قدرا معينا من الزمان وح يكون
الحركة المخصوصة التي فرضت في الخلا مستدعية بذاتها لقدر من الزمان وكذا الحركة المخصوصة
التي فرضت مع العايق يستلزم ازدياد زمان الحركة مع العايق على زمان الحركة لا مع العايق بسبب ان
بعض الزمان بازاء الحركة التي تستدعي ذاتها مع قطع النظر عن الغير قدرا من الزمان والبعض الاخر
بازاء المعاوقة ضرورة ولما فرض تساوي الحركات الثلث فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها الذي
اقتضاه الحركات من حيث هي نعم انما يتفاوت بازاء المعاوق فلا يلزم محذور وايضا ليس مراده من قال
ان الحركة بنفسها تقتضي قدرا من الزمان ان الحركة بنفسها تقتضي قدرا من الزمان حتى يدفع بما ذكره بل المراد
ان الحركة المخصوصة الواقعة في مسافة مخصوصة تقتضي بنفسها اي مع قطع النظر عن المعاوق قدرا من
الزمان ولا شبهة في صحته اذ بديهة العقل حاكمة بان كل حركة مخصوصة مع قطع النظر عن المعاوقة
تقتضي قدرا من الزمان وح لا يلزم محذور لما بينا وفيه بحث اما اولا فلان هذا اقتضاء ماهية الحركة
مطلق الزمان انما يتصور اذا اقتضى كل فرد منه بذاته قدرا معينا من الزمان غير مسلم اذ غايته ما لزم من
كون ماهية الحركة مقتضية للزمان ان تقتضي كل فرد منها لذاته زمانا ولا يلزم من ذلك ان يقتضي لذاته
زمانا معينا لجواز ان يكون تعين الزمان من امر خارج عنه لا من ذاته كما هو الواقع وح لا يلزم
زيادة زمان الحركة ذي العايق على حركة عديم العايق وانما يلزم ذلك لو كان ذات كل واحد من الحركتين
مقتضية لقدر معين من الزمان وذلك غير لازم قوله لما فرض تساوي الحركات الثلث فيما نحن بصدده لم
يتفاوت زمانها الذي يقتضيها الحركات من حيث هي قلنا لا يلزم من اقتضاء الحركة من حيث هي حركة

زمانا ان يقتضي لذاتها زمانا معينا اصلا فضلا عن ان يقتضي الحركات الثلث او في المسافة ازمنة متساوية لمعاوقاتها واما ثانيا فلما عرفت انفا من ان مراد القايل ان في احدى الصور الثلث وهو الحركة في الخلا الحركة تقتضي قدرا من الزمان ونظر المص فيما ذكره القايل في هذا القسم قوله وما يطاله يتهدم بنيانه قد مر شرحها ان توهم بطلان هذا الاستدلال ناشيا من عدم التميز بين ما هو ممكن بحسب نفس الامر وما هو ممكن على تقدير وقوع محال والفرق بينهما بين قوله فذلك محط المعترض غير مسلم اذ لا يلزم من عدم تفاوت الحركات المفروضة من جهة المذكور سرعة وبطوا ان تقتضي القاسر قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطو محفوظا في الصور الثلث حتى يلزم ما هو محط المعترض اذ غاية الامر ان يكون القاسر حينئذ محددا للحركة ومن الجائز ان يحصل من مجموع ما هو محدداتها قدر واحد من الزمان وحد معين من ازمان السرعة والبطو من غير ان يستقل القاسر باقتضاء بعض من ذلك القدر وشي من هذا الحد وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده قيل ههنا بحث وهو ان نسبة زمان الحركة الى زمان حركة اخرى كنسبة مجموع معاوقات احديهما الى مجموع معاوقات الاخرى لكنه يحصل معاوقة الثانية على معاوقة ولو كان كذلك لم ان يحصر عدد المعاوقات في حد فانا كلما فرضنا اشتراك الحركات الثلث في معاوقات مخصوصة ثم فرضنا ان احديها خالية عن معاوق زايد والاخرى مقارن لمعاوق اخر على حد من القوة والضعف والثالثة مقارنة لمعاوق ضعيف نسبته الى المعاوق الاول كنسبة زمان الحركة الاولى الى زمان الثانية والتغير ان نسبة زمان الحركة الى زمان حركة اخرى نسبة فصل المعاوق الى فصل المعاوق لزم الخلف وهو ان يكون زمان عدم المعاوق الزايد مثل زمان ذي المعاوق الزايد الضعيف اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض الحركة القسرية في الخلا تارة وفي الملا الغليظ تارة وفي الرقيق الموصوف اخرى فلا يخ اما ان يفرض تلك الحركة بدون الميل الطبيعي المعاوق او معه فان كان بدونه فنقول لم اما الزم من فرض الحركة القسرية بدون المعاوق الطبيعي وقد اعترفتم باستحالته فلا يتم دعواكم ان لم اما يلزم من الحركة في الخلا وان فرضت مع المعاوق الطبيعي فمعول المعاوق الطبيعي محددة الحركات الثلث وقد انضم اليه في الملا الرقيق معاوق على النسبة زمان الخلا الى زمان الملا الغليظ فلا يكون نسبة مجموع المعاوقين فيه الى مجموع معاوقي الملا الغليظ نسبة واحد وثلث الى اثنين فيكون زمان الرقيق الى زمان الغليظ على هذه النسبة

فلا يلزم المحذور لا يقال نعرض مطلق الحركة القسرية بدون التعرض لوجود المعاوق الطبيعي وعدمه لانا نقول لصحة الواقع لا يخ عن معاوقة المعاوق او عدمه وعلى التقديرين لا يتم البرهان كما فصلنا او نقول مطلق الحركة القسرية انما يكون وجودها مع المعاوق الطبيعي فلا يتم الدليل الا اذا اعتبر معه على ما قرره وفيه بحث اذ الملا الغليظ في الصور المفروضة في الدليل هو المعاوق للحركة فيه والملا الرقيق فيها هو المعاوق للحركة فيه فقولهم نسبة الزمان الى الزمان نسبة احد المعاوقين الى الاخر لمنزلة ان يقال نسبة زمان احدى الحركتين الى زمان الاخرى نسبة مجموع معاوقتها الى معاوقها وهذا القايل معترف بذلك حيث قال نسبة زمان حركة الى زمان حركة اخرى نسبة مجموع معاوقاتها الى مجموع معاوقات الاخرى لا يقال ان نسبة الزمان الى الزمان نسبة فصل معاوق الثانية على معاوقها كما حسبه ويرد عليه ما اورده ثم مختار ان الحركة القسرية تكون مع الميل الطبيعي لكن لا نم ان الميل الطبيعي معاوق للحركة بل هو مقتض لان تقبل المقسور نوع قسر يكون اضعف مما يقبله لو لم يكن هذا الميل فيه فهو مع الميل الطبيعي على حاله في جهة القسر يقبل قوة قسر ضعيفة وبدونه يقبل قوة قسرية شديدة لا ان الميل المذكور عائق عن الحركة كما حسبه وح لا يلزم ان يكون من الحركات الثلث عائق مشترك قوله بل نقول الى لا الامر الاخر هو الميل فان العض المتصل الميل اذا كان واحدا لا يتصور ان لا يستند اليه الحدود المحصلة فلا بد ان يختلف حتى يصح الاستناد ولو يحصل هنا ذلك من جهة الطبيعة والقاسر لعدم الاختلاف فيهما فلا بد من امر اخر وهو العائق واستند اختلاف السرعة والبطو الاخذ الى العائق ولا يريد تقول ان اختلاف السرعة والبطو معلل بامر اخر عائق ان العائق علة مرتبة لذلك الاختلاف بل يريد مطلق العلية سواء كان قريبا او بعيدا ومراد المص ان محدد السرعة والبطو هو الميل ان الميل علة قريبة لتحدد السرعة والبطو وهو لا ينافي ان يكون العائق متصفا بمطلق العلية وفيه بحث لانا نقول لا نم ان الميل لا يختلف من جهة الطبيعة فان الطبيعة تقتضي ان تشتد الميل الصادر عنها تدريجا وبحسب استعداده لشدة الحركة شيا فشيا وسبب اقتضاء الطبيعة اشتداد الميل الصادر عنها هو انها اذا اعتادت بان تفعل فعلا تصير اقدر عليه وتصدر عنها ذلك لو حدها ثم واما الميل القسري وان لم يختلف بسبب القاسر لكن يختلف بسبب اقتضاء الميل الطبيعي الذي في المقسور فانه يعصي القوة القسرية تدريجا وينقص لضعف الميل القسري شيا فشيا فتضعف الحركة القسرية تدريجا كما حقق في موضعه لانا نقول هذا الاختلاف مشترك بين الحركات الطبيعة ثم

الثلث المفروضة ولا بد من امر لا يكون مشتركا بينها ليستقيم ان يكون سببا لاختلافها وذلك هو العايق فانه قوي في احدى الحركات ضعيف في الاخرى مفقود في الثانية وبواسطة هذا الاختلاف يختلف الحركات المذكورة بل ان يقال الى الميل ما دل ان تستند السرعة والبطو بالاخرة الى العايق فالاولى ان يقال ان العايق مختلف في سرعة الحركة وبطوها لانها مختلفات باختلافه وليس في الصور المفروضة ما يوجب اختلاف الحركات سواه اذ لا اختلاف في تحقق تاثير الميل الموجب لاختلاف الحركات المذكورة قوله ما يحددها الحركة من السرعة والبطو هو الميل قيل توجيهه انا سلمنا ان القاسر لا يحدد الحركات الثلث لاتحاده فيها لكن لم لا يجوز ان يكون محددها هو الميل فانه يتفاوت فيها ضرورة ان الحاصل في صورة القسر دون المعاوق يكون اشد من الحاصل مع المعاوق والحاصل مع المعاوق الضعيف اشد من الحاصل مع المعاوق القوي وعلى هذا التوجيه لا يتوجه ان يقال جعل الكلام الى محددية الميل اذ لا بد من اختلاف فضرورة امتناع استناد المعلول المختلف الى الفاعل المتحد من غير ضميمة مختلفة لانا نقول القاسر دون المعاوق يقتضي حدا من الميل مع المعاوق يقتضي حدا اخر كما فصلناه ولا يندفع ذلك الا بان يثبت ان القوة القسرية دون المعاوق لا تقتضي حدا معينا من الميل كما نقله من صاحب المحاكمات ثم قيل فيه بحث لانا لا نشك في ان الميل الحاصل من نفس القوة اضعف من الحاصل من كليهما مع قطع النظر عن وجود المعاوق وعدمه فاذا كان نقصان القوة يوجب نقصان الميل وضعفه والملا المعاوق ايضا كذلك على بال انه يوجب تحديد الميل دون الاول مع اشتراكهما في التاثير وما الذي يوجب كون النقصان الذي توجبه المعاوق مقتضي التحديد والذي يوجبه نقصان القوة لا يقتضيه وهل هذا الا تحكم وانه اذا لم تكن القوة الطبيعية مقتضية لحد معين من الميل ولا القوة القسرية كذلك فكيف يحصل من معاوقتها ميل محدد ولو اعتبر ان المعاوق الذي لا يعاوقه محدد انما يكسر من قوة الميل وضعف القوة الطبيعية والقسرية في ذاتهما لصغر الجسم والتخلخل او غير ذلك ايضا يوجب انكسار قوة الميل فان زعموا ان القوة طبيعية كانت او قسرية مع تلك الصفات الموجبة للضعف لا يكفي في تحديد الميل بناء على ان الطبيعة والقاسر مع ضعف ميلهما انما يقتضيان الحصول في المكان على اقصر ما يمكن فلذلك مع المعاوق الذي يثبتونه ايضا كذلك لان الميل المنحصل بذلك المعاوق ميل طبيعي او قسري يحدث فيه ضعف بسبب ذلك المعاوق مهلا فلو ان ذلك الميل انما يقتضي الحصول في الحيز في اقصر ما يمكن فلا يعين الزمان على نحو ما تقولون في تلك الصفات وبالجملة فعليهم بيان الفرق في الصور

وههنا المقام لعويصه حقيق بتامل دقيق عسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده انه ولي التوفيق وفيه بحث اما اولا فلان الظاهر ان الميل لنفسه لا يختلف باختلاف العايق اذ لكل جسم خارج عن حيزه الطبيعي ميل معين سواء لم يتحرك لمانع او تحرك في ملا غليظ او رقيق وكذلك لا يختلف وكذا لكل قوة قسرية حاصلة في المقسور تستدعي ميلا معينا سواء لم يتحرك لمانع او تحرك في ملا غليظ او رقيق نعم هذه القوة تضعف تدريجا فتضعف ما تقتضيه من الميل اي وهو ذلك الميل ما دام يتحرك الجسم اشد لما ذكرناه انفا وانما المختلف باختلاف العايق اثر الميل وهو الحركة فانها مع ميل معين في ملا رقيق اسرع منها مع ذلك الميل في ملا غليظ في الخلا لو امكن ذلك كان اسرع منها في ملا رقيق واما ثانيا فلان الميل انما يتحدد بالقوة المقتضية له طبيعية كانت او قسرية لا بالمعاوق ونسبة تحدده الى القوة قريبة لا مرية بل اختلاف المعاوق لا يستلزم اختلاف الميل كما مر فاندفع ما يتوهم من التحكم نعم ذهب القوم الى ان المعاوق الذي هو الملا المخروق يحدد حال الحركة من السرعة والبطو وذلك لان القوة تقتضي الحصول في الحيز ولا تقتضي مهلة وتوقفا في ذلك فالقوة بحسب ذاتها تكاد ان تستلزم الحصول من غير زمان لو امكن ذلك ولما لم يمكن ذلك لتوقف الحصول على خرق الملا الواقع هناك وحرمها يكون الحركة المشتملة لحد معين من السرعة والبطو ويحدد هذا الحد ليس مجرد القوة المعينة وما يقتضيه من الميل المايل الى الاستداد والتخلخل والانكسار للحركة بهذه القوة والميل كما لا مدخل له في السرعة والبطو لقوام الملا مع تغير القوة والميل المحدد فان الملا الرقيق على قدر مخصوص يحرك بقوة معينة وميل مخصوص حركة سريعة مخصوصة والملا الغليظ على قدر مخصوص يخرق بهذه القوة والميل الحركة بطيئة مخصوصة وعلى هذا القياس يخرق كل ملا بحسب كل قوة وميل الحركة مخصوصة لحد من السرعة والبطو هذا ما ذهب اليه القوم وحيث هذا القايل انهم ذهبوا الى ان الميل لا يحدده القوة بل يحدده العايق وبنى عليه ما اراه قوله لم لا يجوز ان يكون امر اخر قد مر ان المعاوق لا ينحصر في قوام الجسم المخروق لكن القوم فرضوا الحركات الثلث في صورة لا يكون فيها معاوق سواه والمحصل الكلام في الحركة القسرية بالصورة المفروضة ولذلك حكم بعدم تفاوت القاسر وعدم تفاوت الجسم المتحرك فان من البين ان عدم تفاوتهما في الصورة المفروضة لا يطابق قوله وهو قوام ما في الملا فقط اراد انه في الصورة المفروضة قوام ما في المسافة وانما انحصر المعاوق في الصورة المفروضة فيها اذ المفروض ان لا معاوق سواه فيها فلم يتوجه عليه ان المعاوق قد يكون غير القوام لان ذلك في صورة اخرى وكذا قوله لو اما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية اراد به انه في الصورة المفروضة

لا يمكن ان يعاوقها وانما لا يمكن ان يعاوق غيرها لان الحركات الثلث مفروضة في جسم غير ذي نفس حتى
يصح الاختلاف بالارادة فلم يرد ان غير الخارج يصح ان تعاوقه حيث فرض عدمه هناك **قوله** لكن هو الاحد المعاوقين
كاف ايضا اي ان اراد ان احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة في الصورة المفروضة فذلك يستلزم ان يكون الحركة
مع العائق كهي لا معه وانتم بيان الملازمة انه لو كان تحديد حال الحركة بالمعاوق الداخلي فقط
لزم تساوي حركتي الجسم المفروض في الخلا والملا سرعة وبطوءا لاتحاد المعاوق الداخلي فيكون زمان حركته
في فرسخ من الخلا مثلا مساويا لزمان حركته في فرسخ من الملا ويلزم الخلف المذكور ولو كان تحديد الحركة
بالمعاوق الخارجي فقط لزم ان يكون حركة الجسم العديم الميل في ملا مساويا لحركة الجسم ذي الميل
فيه لاتحاد المعاوق الخارجي وهو الملا المذكور فيلزم تساوي حركتيهما في فرسخ منه مثلا ويلزم الخلف
وان اراد ان احد المعاوقين قد يكون كافيا في تحديد حال الحركة في صورة اخرى غير الصورة المفروضة
فذلك لا يقدح في المقصود على ان جعل الميل الطبيعي معاوقا للحركة منظور فيه فانه مقتضى ان يشبه النفس
في قوة قسرية ضعيفة كالاثر الباقي الا انه عايق عن تحريك هذه القوة الجسم الذي هو فيه كما هو شان المعاوق
قوله هذا الكلام صريح في ان ماخوذ حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ان اراد ان هذا الكلام
صريح في حصر تحديد سرعة الحركة وبطوءها في الميل فليس كذلك وان اراد انه صريح في ان لاختلاف الميل
مدخلا في التحديد المذكور فلا شبهة في ذلك ثم الحق في ان ينضم الى ما ذكرناه انا في بعض الصور امر اخر له
ايضا مدخلية في تحديد سرعة الحركة وبطوءها كريح شديد ونحوها **قوله** وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي
في هذا المقام عن مسلم لان مهية الشي حاصلة في اجزايه الوهمية الا ترى ان القوم حيث ابطلوا مذهب
ذيمقراطيس في بساطة الاجسام حكموا بان الاجزاء الوهمية متحدة بالمهية مع الاجزاء الفعلية فجاز ان يقع بين
الوهمين ما وقع بين الفعليين وبالعكس فاذا كانت مهية الحركة مقتضية لقدر معين من الزمان وهي حاصلة
في كل جزء وهمي منها لزم ان يكون هذا القدر محفوظا في كل جزء من اجزائها الوهمية فلا يجوز ان يقع شي من تلك
الاجزاء في اقل من ذلك الزمان **قوله** فكيف يتحقق الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان لا يذهب عليك ان
الزمان متصل واحد لا جزء له بالفعل عند القوم فكل حركة محققة غير منطبقة على جميع الزمان فهي واقعة
في جزء وهمي منه فلم لا يجوز انها مقصودة بالحركة والاشارة فيه بحث لان الاشارة الحسية قد تقع الى الحد
كالنقطة التي هي منتصف الخط والى جهة السفل وهي نقطة المركز ليس موجودا بالفعل اذ النقطة لا توجد

حود
اللانهاية على ما تقرر عندهم والحق ان الاشارة الحسية لا تقع الا على الموجود بذاته او الى ما يتعرض له
بجانبه كالاجزاء التحليلية والنهايات الفرضية والمراد ما الوجود المذكور في الدليل والدعوى ما يشمل القسمين ويفهم
من وجود الجهة هذا القدر دون تحقق بحث اذ وقوع الاشارة الحسية الى المعدوم غير مسلم ولو فرض بحال موجود
اولا كيف ولو صح الاشارة الحسية الى معدوم تعرض في موجود لهم ان يشار اشارة حسية الى البياض المفروض في
الفحم والسواد المفروض في الثلج والحركة السريعة المفروضة في الجبل الى غير ذلك مما لا يلتزمه من له ادنى فهم فان بعض
الفضلاء اعترض على الدليلين بانهما يجريان في جهة التحت مع انهم صرحوا بانها نقطة مركزية ولا شك انها معدومة
لانهم صرحوا بان النقطة لا يمكن ان تكون نهاية لامر ذي مقدار متناه في الوضع فحكموا بان الخط ينتهي بالنقطة
ان كان متناهيا غير محيط الداير والسطح ينتهي بالنقطة ان كان متناهيا غير بسيط الكرة وكان انتهاؤه
في امتداديه معا والجسم ينتهي بالنقطة ان كان انتهاؤه في جميع امتداداته كما في المخروط من جانب راسه
ولا يشك عاقل في ان المركز الذي انطبق على مركز العالم لم ينته به الخط الموجود المتناهي في الوضع ولا الجسم
للسطح المتناهي في الوضع الذي انتهى في امتداديه فقط ولا الجسم المتناهي في الوضع الذي انتهى في جميع امتداداته
لظهور ان ما يقرب من مركز الارض متصل اتصالا حقيقيا لا منفصل فيه فلا يتصور النهاية في الوضع هناك
لا يقال ان القوم صرحوا بان الكرة اذا ماست السطح فانما تماسه بنقطة موجودة لامتناع ان
يكون ما به المماسة معدوما ولا شك ان النقطة ليست نهاية لشي مما ذكر من الخط والسطح والجسم المخروطي لانا
نقول المتبع هو البرهان لا ما سمع عنهم مما يظهر فساده بادي النظر اذ لا شبهة ان وجود النهاية موقوف على كون
الشي متناهيا في الوضع لا على كون الشي متناهيا مطلقا ولذلك حكم محققوا هذا الفن بان الكرة ملاحظة
ولا انقطاع فيها وان الجسم المتصل الذي كان مركزه جهة التحت لم يثبت داخل تحيزه في الوضع الى امر غير منقسم
قائم به اذ معنى الانتهاء الى الطرف انقطاع المتصل وانعدامه عنده ولا شك ان المتصل لم ينعدم عنده
في تلك الجهة ومن الكرة لا فلا يستحق ان يخاطب وما يدل على انتفاء النقطة الموجودة في الكرة المذكورة
ان التماس في الكرة لو كان بنقطة موجودة ويلزم ان تكون في الكرة والسطح المتماسين نقاط موجودة
غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرتين وهو محال وان كانت الجملة الغير المتناهية غير مجتمعة في الوجود
بيان الملازمة ان الكرة المذكورة لو دحرجت في ذلك السطح من نقطة معينة الى اخرى تماست فلا
شك ان ما به التماس من مبدا المسافة الى منتهاها نقطة من حدي المتماسين وان المتحرك يجمع النقط التي في

المسافة فلو كان التماس بنقطة موجودة يلزم ان يكون جميع النقط التي هي ما به المماسة من المتحرك والمسافة
موجودة وهو غير متناه ولو سلم ما ذكرناه من ان نقطتي التماس غير موجودتين في الكرة والسطح المستوي المتماسين
ما ذكر شارح المقاصد من ان الحق ان حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجزء ما ضروري والقول
بان موضع التماس ينقسم بالعرض مخالف لقواعدهم ان معناه فرض شي غير شي وهذا في النقطة مع انه
يصير خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطباق على المستوي وعند زوال التماس من موضع الى موضع
يصير الكرة من ذوات الاضلاع على انا نقول النقطة عندهم انما هي النهاية للخط ولا يوجد في الكرة الخط
فان قلت قال الشيخ في الشفاء جهة السفل للارض نقطة موهومة وجهة الفوق ايضا طرف البعد المتصل بالمركز في
السطح وهو نقطة ما فكيف يكون الجهتان بالفعل الكون بالقوة وقال ايضا قد جعلنا احد اسباب انقسام المتصل
المسامتات والمحاذيات وهو انقسام بالفعل اذ يتعين المماس والمسامت والمحاذي بالمماسة والمسامتة
والمحاذاة كما بالاشارة فيكون اذن المركز والطرف متعين الوجود وصرح فيما اينما بما حاصله ان الاشارة ربما
تفعل الوجود فالظاهر مما ذكر ان المركز موجود عند المسامتة والاشارة اليه وان كان موهوما قبلها وهو
خلاف المعقول والمذكور فيكلها فما وجهه قلت لا شك عاقل في ان اختلاف الاعراض لا يكون سببا للانقسام
الخارجي وجود الشي فيه بالفعل كما سبق والشيخ معترف بذلك حيث قال في الشفاء ومن الذي بالعرض احصاء
العرض معه دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم ابيض لا كله او منحن لا كله
متعرض له بالبياض اذا زال ذلك البياض زال انقراضه فوجب ان يؤول كلامه الدال على ان
اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل ويقال اراد بالفعل هناك ما يعم فعل الوجود في الاعيان
والاذهان وكذا لا يشك عاقل في ان الاشارة الى المعدوم لا يجعله موجودا في الخارج فوجب ان يؤول
كلامه الدال على ان الاشارة تفعل الوجود ويقال المراد بالوجود ههنا مجرد التعين وان لم يكن ذلك لفظ
الوجود في الاعيان فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالوجود في قولهم الجهة موجودة ما يعم فعل الوجود في الاعيان
وح لا يرد الاعتراض المذكور على القياس قلنا ان استدلالهم بالقياس الاول على وجود المكان وبالقياس
الثاني على وجود الاطراف ليس قاطع على انهم يريدون وجود الجهة الذي استدلوا عليه بهذين القياسين
عين ما ارادوا بالوجود في قولهم المكان موجود والاطراف موجودة لا يقال قولنا ان الجسم الثلاثي من
جهة التحت وقولنا البعد للجسم الثلاثي عنه قضيتان صادقتان في نفس الامر فلا بد ان يكون القرب متحققا

في الاول والبعد في الثاني ولا يشك عاقل في ان القرب من المعدوم والبعد عنه محالان وكذا قولنا الحركة
للجسم نحو جهة التحت قضية صادقة ولا شبهة في استحالة الحركة نحو المعدوم فثبت ان جهة التحت موجودة
مطل الحكم بكونها معدومة اذ لا تدافع بين اليقينيات فيكون الدليل الذي استدل على عدميتها وسميتها
برهانا مغالطة وعدم العلم بكونه غلطا لا يقتضي صحته وكونه برهانا فان من الاغاليط ما لا يعلم وجه غلطه
على التفصيل وان علم كونه غلطا اجمالا لانا نقول معنى القرب والبعد في القضيتين المذكورتين القرب والبعد
الموهومان مثل ما يتوهم في حدود المسافة المتصلة المفروضة ومعنى التحرك نحو جهة التحت التحرك نحو مكان
الجسم الذي يتوهم النقطة المركزية فيه فلا يدل ما ذكر على جهة وجود التحت فان قلت فعلى ما ذكر لا يكون
القياس الاول جاريا في جهة التحت لان المراد بالوصول والقرب هناك القرب والوصول الخارجان الموهومان
اذ العاقل لا يقول بانهما مستلزمان للوجود الخارجي ومدار الاعتراض على جريانه في تلك الجهة فلعل
المعترض يطلق الوصول والقرب في القياس على معنى اعم من الخارجي والوهمي بناء على انه لو حمل على الخارجي لورد
المنع على الصغرى ونحو ظاهر الظهور ان المعلوم لنا ان الجهة يصل اليها الاجسام او تقرب منها او تبعد
عنها وصولا وقربا وبعدا مطلقا اعم من ان يكون مثل الوصول والقرب والبعد عن حدود المسافة او لا فيكون
المراد بها ذلك المعنى الاعم في الكبرى ايضا وح يظهر جريان القياس المذكور في التحت وما ذكرنا يوجه اعتراض اخر على
القياس المذكور وهو انهم ان ارادوا بالوصول والقرب والبعد الخارجي فلا نم الصغرى لما ذكرنا وان ارادوا الاعم
منع كبرى القياس ويرد عليهم انهم صرحوا بان جهة التحت موهومة كما وقع في الشفاء وغيره وصرحوا بان الجهتين متمانا
بالطبع ولا شبهة ان التمايز الذي اثبتوه لهما هو التمايز الخارجي ويتبع كلامهم والحال ان التمايز الخارجي يرجع وجود
المتمايزين في الخارج فيلزم ان يكون جهة التحت موجودة فبين الكلامين تدافع وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام
اذ زلت فيه اقدام الاذهان وضل كثير ممن بعد في بعد من العلماء العظام حتى التجاوا في دفع الاعتراض الى امور
هي اشنع من طوام العظام وفيه بحث من وجوه منها ان ما استدل به على ان جهة التحت ليس نقطة
لا يدل على ذلك اصلا اذ ما ذكره هو ان الخط ينتهي الى النقطة وكذا السطح اذا انتهى امتداداته معا وكذا الجسم
اذا انتهى امتداداته الثلثة معا وغاية ما لزم من ذلك ان تحصل النقطة باحد هذه الوجوه ولا يلزم
منه ان لا تحصل بوجه اخر لاحتمال ان يكون لحصول النقطة وجوه اخر غير ما ذكر كما سنبينه ومنها
انما جعله دليلا على ان تماس الكرة مع السطح المستوي ليس بنقطة موجودة منظور فيه اذ لا يلزم

ميكون تماسها حال سكونها بنقطة موجودة ان يكون تماسها في زمان حركة الكرة عليها ايضا بنقطة فان تماسها
في زمان الدحرجة بانطباق منطقة الكرة على خط مستقيم يحدث في السطح المستوي وانطباق المستدير على
المستقيم في الزمان غير ممتنع وانما الممتنع انطباقهما دفعة كما نص عليه الشيخ في الشفا ويشهد عليه التخيل الصحيح ونظير
ذلك ان انطباق النقطة على الخط دفعة ممتنع وانطباقها عليه في الزمان غير ممتنع كما اذا امررت راس مخروط ط
على خط واذا كان تماسها في زمان الحركة بالخط لا يلزم ان يكون النقط الغير المتناهية الموجودة محصورة بين حاصرين
ومنها ان ما نقله من شارح المقاصد مما الحق ان حدوث الكرة والسطح قوي وتماسها الجوهر ها ضروري وبطلانه
غير مطابق للواقع فان الجوهر الذي هناك منحصر في الحسن واجزائها وكل منها منقسم في الاقطار الثلث ولو كان هناك
جوهر لكان ما به التماس منقسما في الاقطار الثلثة ومن البين انه ليس كذلك ومنها ان قوله لا اشكال على الفرق في ان
اختلاف الاعراض لا يكون سببا للانقسام الخارجي بديهي الاستحالة اذ الاعراض الموجودة في الخارج محتاج الى
محال موجودة فيها والا لزم ان يكون الحال واقعا في الخارج بدون المحل فلا شك عاقل في ان الحال الموجود في
الخارج محتاج الى محل موجود فيه لانه لا يشك عاقل في انه لا يحتاج الى محل موجود فيه كما حسبه
وبحن حققنا ذلك مفصلا في مباحث قبول الجسم القسمة الى غير النهاية ولا بأس باعادته مجملا فنقول لا يجوز
ان يكون للذوات كثيرة صفة واحدة بحيث اذا اخذت لا معها تكون كثيرة واذا اخذت معها تصير واحدة
كالملسات فانها امور كثيرة اذا اخذ مع صفة المجموعية تكون مجموعا واحدا كذلك يجوز عكس ذلك
وهو ان يكون لشيء ذات واحدة وصفات كثيرة بحيث اذا اخذ لا معها يكون واحدا واذا اخذ معها تصير
كثيرا كالسطح الواحد الابلق فانه في ذاته بلا اخذ الصفة معه واحد واذا اخذ مع صفة المحلية يكون نعم
كثيرا ونصدق انه محال متعددة لانا نعلم بالضرورة ان محل السواد من الابلق غير محل البياض عنه
موضوع الوحدة هو السطح وموضوع الكثرة هو محل اللون وهما موجودان في الخارج بالحقيقة لكنهما
متحدان هناك ذاتا ووجودا كالانسان والكاتب فان قلنا ذاتا كانا متحدين في الخارج ذاتا ووجودا
لا نظر ان يقال محل اللون هذا السطح وهذا السطح واحد لينتج ان محل اللون واحد فلا يكون محل
اللون كثيرا كما وهم قلنا ان اردت بقولك هذا السطح واحد انه محل واحد لم لما عرفت من انه
محال متعددة لامتناع اجتماع السواد والبياض في محل واحد وان اردت انه سطح واحد فسلم
ويكون النتيجة ان محل اللون سطح واحد وليس ذلك خلاف ما قررناه وانما يكون محالا فانه لو لزم

ان يكون محلا واحدا وهو لا يلزم مما ذكرتم ثم هذا السطح الذي هو محل اللون يجوز ان ينعدم من
حيث انه محل اللون ويبقى من حيث انه سطح بان يزول عنه اللون ثم لم يبق محل اللون فزال الكثرة التي هي
نعته لا بقاء موضوعه فحال وجود الالوان في السطح المذكور يكون محلها كثيرا في الخارج بالذات
والسطح المتحد معه كثير بالعرض وعند زوال الالوان عنه ينتفي ما هو الكثير بالذات اعني محل الالوان
ويزول الكثرة العرضية عن السطح المذكور لانتفاء ما هو كثير بالذات والشيخ اشار الى هذا التحقيق
بقوله ومن الذي بالعرض اختصاص العرض ببعض دون بعض لا قوله اذا زال ذلك البياض
زال الافتراض اذ حاصل ما ذكره ههنا هو ان عروض العرض شرط في تحصل الجزء وبزواله
يزول الجزء وانطباقه على ما حققناه ظ ولم يرد ان اختلاف الاعراض لا يكون سببا للانقسام
الخارجي حتى يكون منافيا لما نقل عنه من قوله انا قد حصلنا احد اسباب انقسام المتصل المما   مننا
والمماسات والمحاذيات وهو انقسام بالفعل وقوله الاشارة ربما نفعل الوجود غاية الامر ان الشيخ
عبر عن حدوث الجزء بالافتراض لا بالحصول او ما يحدو حدوه لان المتبادر من حصول الشيء ان يحصل
ذاته مطلقا وذات الجزء لا يحصل بعروض الاعراض بل الامر الحاصل يصير جزءا مطلقا بل من وجه دون
وجه كما فصلناه ولانه اضاف الجزء الى الجسم وهو له بالعرض والمتبادر من حصول الجزء للجسم حصوله له
بالذات كما ان اختلاف الاعراض قد يوجب تكثر الواحد في الخارج كذلك اختلاف المماسات والمحاذيات
والمسامتات قد يوجب تكثره واذا مس بعض المتصل الواحد شيئا دون بعض وحاذى او سامت
يصير كثيرا على قياس ما عرفت في الابلق لان المماس لهذا منه غير ما ليس مماسا لهذا منه بالضرورة وكذا
المحاذي والمسامت لما هو مشار اليه من المتصل الواحد مغاير لما ليس مشارا اليه منه وكل من
ذلك قد يكون موجبا للكثرة بالفعل كما نص عليه الشيخ بقوله انا حصلنا احد اسباب انقسام المتصل
المسامتات والمماسات والمحاذيات وهو انقسام بالفعل وتغير المماس والمسامت والمحاذي بالكلية
والمسامتة والمحاذاة كالاشارة ولا محذور في ذلك واما تحقيق وجود الجهة فيقتضي تمهيد
مقدمة هي ان الاطراف ليست موجودة برؤسها بل هي عوارض حلولية للجسم فان السطح منه نهاية الجسم
ما هو معه شيء ما ورا الطول عند انها اما امتداد انه الثلثة وبقي امتداديه والخط منها ظ كذلك
عندنا امتداديه وبقي امتداد واحد وان شئت نسبته الى السطح وقلت طرف السطح عند انها   انها

احد امتداديه والنقطة منها ظاهر كذلك عند انها امتدادات الثلثة وان شئت نسبته الى الخط
وقلت طرف الخط عند انها امتداده او الى السطح وقلت طرف السطح عند انها امتدادية امتداديه اذا مهد
هنا فنقول لا شك ان الجسم امر واحد لا ينقسم في نفسه الى ظاهر وغيره ولم يكن هناك شيئان ما لم يتميز
احدهما عن الاخر بمميز كمماسته او مسامته او اشارة او غيرها فاذا لم يماسه مثلا كان الجسم
كثيرا والجسم واحدا على ما كان قبل المماسة في ذاته كما مر في السطح الواحد الذي صار محلا للالوان
فاذن لا تكون هذه الكثرة منافيا لوحدة الجسم في ذاته لاختلاف موضوعيهما ولا يكون حصول الكثير بحد   وش
ذات غير حاصل بل حصوله لعروض الامر الحاصل منقسما الى قسمين متميز بعدما لم يكن كذلك
فلا يكون للاطراف ذات خارجة عن الجسم عارضة له بل ذواتها ظ الجسم متميزا عن غيره المميز هذا هو
تحقيق وجود الاطراف ووجه ذلك لما تعين شيء من الجسم لكونه طرفا ولما كان كذلك هو محل الاشارة
الحسية اليها اذ الاشارة اليها اشارة الى شيء من الجسم متميز عما سواه منه بمميز لا الى ذات اخرى حادثة
فيه حتى يتوقف الاشارة على حصولها ثم النقطة يتعين في الجسم بوجوه كثيرة منها انتهاء ابعاده الثلثة معا
كما في راس المخروط فان طرف الجسم المخروط هناك مما لا ينقسم اصلا فيكون نقطة ومنها ان يصل
راس مخروط الى سطح اذ بوصوله يتعين في السطح نقطة منطبقة على نقطة راس المخروط ومنها تماس
الكرة مع السطح المستوي اذ بتماسهما يتعين في كل منهما حد امر غير منقسم وهو ما به التماس فان ما
به تماسهما غير منقسم بالضرورة ولا يتوقف ذلك على ان يكون قبل التماس نقطة اذ يكفي ان يتعين عند   هـ
التماس النقطة ولا بان ينتهي ابعاد الجسم هناك اذ تعين النقطة فيه كما يكون بانتهاء ابعاده كذلك يكون
بوجوه اخرى فلا يرد شيء من هذين الوجهين على ان لا يكون تماسهما بالنقطة كما توهم ومنها ان ينتهي خط
وان كان متوهما الى جسم اذ بذلك يتعين في الجسم المنتهى اليه نقطة منطبقة على طرف الخط المذكور ومن
هذا القبيل مركز العالم اذ باينتهاء الخط النازل الى غاية السفل يتعين نقطة في جرم الحجر الواقع ثمة
منطبقة على طرف هذا الخط ولا منع من ذلك انفصال الجسم كما اتصاله لا مع الخط المتوهم وهو ظ ولا
يحصل بالخط المتوهم ذات غير حاصل هناك حتى يكون ذلك منكرا بل يتعين به شيء من الامر الحاصل هناك ويميز
به ظ اذ لا يتصور في الجسم المذكور شيء اخر صالح لانطباق طرف الخط المذكور عليه فاذن مركز العالم نقطة
النقاط شيء غير منقسم من الجسم يتعين بتعين معين فالحكم بان نقطة راس المخروط حاصل بالفعل دون مركز

العالم تحكم اذ ذات كل واحد منهما شيء متعين من الجسم الموجود بتعيين معين ولا يلزم من كون المعين خطا
متوهما او اشارة او امرا اخر ان يكون في التعيين قصور كما لا يخفى ثم بعض اخر من الفضلاء ذكر حاصل ما ذكره
هذا الفاضل وزاد عليه امورا منها انه نقل عن الحواشي الشريفة الشريفية على شرح التجريد نقضا على القياس
الثاني وتشييد اركانه وهو انهم قالوا النقطة المتوهمة في وسط الخط والخطوط المتوهمة في وسط السطح مشار
اليها بالاشارة الحسية ولا يلزم ان يكون المشار اليه موجودا بل اللازم اما وجود المشار اليه او وجود محله وفيه
بحث لانا لا نسلم ان المشار اليه في شيء من الصورتين غير موجود فان المشار اليه في الصورة الاولى هو شيء متعين بالوهم
من الخط الذي هو شيء متعين من الجسم الموجود وفي الصورة الثانية هو شيء متعين بالوهم من السطح الذي هو شيء متعين من
الجسم الموجود فيكون التعيين بالوهم والكل موجود في الصورتين حسبما فصلناه انفا ومنها ان اختلاف الاعراض لا
يكون سببا للانقسام في الخارج ووجود الشيئين فيه بالفعل والا يلزم ان يكون الجسم مركبا من اجزاء غير
متناهية بالفعل لان الجسم اذا حاذى باحد طرفيه جسما وبالاخر اخر لزم انفصاله الى جزئين بالفعل في الخارج
على ذلك التقدير ثم ان احد جزئيه مماس باحد طرفيه للجزء الاخر ومحاذ للجسم الذي في جهة وبطرفه
الاخر لا مماسه بل محاذي للجسم الاخر فينقسم الى قسمين بالفعل وهكذا وكيف نقول من له ادنى مسكة ان الجسم الواحد المتصل   وكيف مع
في ذاته اذا اوقع عليه ضوء الشمس فصار احد وجهيه مضيئا دون الاخر فينقسم الى قسمين بالفعل وهكذا نقول
انفصل في الخارج الى جزئين بالفعل وزال بسببه الهوية الاولى وحصل الهوية الاخرى بل الحق ان اختلاف الاعراض   حس
من قبيل القسمة الوهمية وان تميز بالوهم طرف ما من الجسم عن طرف اخر قد يكون باختلاف الطرفين بالاعراض وقد
يكون ذلك منه ابتداء بلا واسطة اختلاف الاعراض وفيه بحث اما اولا فلان الملازمة المذكورة ممنوعة قوله لان
الجسم اذا حاذى باحد طرفيه جسما وبالاخر اخر لزم انفصاله الى جزئين بالفعل في الخارج على ذلك التقدير قلنا
سلم انه يلزم انفصاله من حيث انه محاذ الى جزئين في الخارج لكن لا يلزم من كون احد جزئيه باحد طرفيه مماسا للجزء
الاخر وبالطرف الاخر غير مماس له ان يكون له جزآن بل غاية ما لزم من ذلك ان يكون له طرفا وطرف الشيء نهاية
لا جزء كالسطح الذي به يماس جسم جسما اخر ولا يلزم ايضا ان يكون الجزء المذكور محاذيا للجسمين بحوار
ان يكون بتمامه محاذيا لجسم واحد وان سلم ان يكون محاذيا للجسمين وانقسم بذلك الى قسمين فلا يلزم من ذلك تركيب
الجسم المذكور من اجزاء غير متناهية لامتناع ذهاب هذا الانقسام الى غير النهاية لتوقفه على ان يكون هناك
اجسام غير متناهية محاذية وذلك ممتنع واما ثانيا فلان الجسم الواحد المتصل اذا وقع على بعضه ضوء الشمس دون

بعض اخر منه ولا شك ان الضوء عرض موجود في الخارج فيستلزم محلا موجودا فيه والا يلزم وجود الكل في الخارج بدون الجزء منه وهو مح فيكون محله لا محالة موجودا فيه ولين ذلك الا بعض الجسم المتصل المفروض فيلزم الانقسام ولا يلزم من ذلك زوال الهوية الاولى كما حسبه لان الانقسام المفروض لم يعرض للجسم لذاته المذكور ومن حيث هو جسم بل عرض للمحل بالذات وللجسم بالعرض فيكون الجسم واحدا في ذاته والمحل كثيرا في ذاته وان صدق احدهما على الاخر كما حققناه انفا وسالفا نعم اذا عرض القسمة للجسم لذات حتى يصير في ذاته كثيرا زالت الهوية الاولى والحق ان اختلاف الاعراض المنافية الخارجية يوجب القسمة الخارجية لا الوهمية كما حدث والا لزم وجود الحال في الخارج بدون المحل فيه واجتماع المتنافيين في محل واحد وكلاهما محالان بيان الملازمة انه لو لم يكن محل بعض تلك الاعراض موجودا في الخارج لزم الامر الاول وان كان محل كل منها موجودا فيه فلا يجوز ان يكون واحدا فيه والا لزم الامر الثاني فتعين ان يكون كثيرا فيه وهو المطلوب ومنها انه لو كان كل من المماسة والمسامتة سببا للوجود الخارجي للمماس والمسامت يلزم الدور لظهور ان المماس يتوقف على وجود المماسة فلو توقف وجود المسامتة على وجود المسامت يلزم الدور وكذا المماس وفيه بحث لان المسامتة سبب وجود المسامت من حيث هو مسامت وموقوف على وجود ذات المسامت لا على وجوده من حيث هو مسامت كما ان الكتابة سبب لوجود الكاتب من حيث هو كاتب وموقوف على وجود ذات الكاتب فيكون السبب الموقوف ف عليه ولا يلزم الدور ونظاير ذلك اكثر من ان يحصى وكذا حكم المماسة ونظايرها ومنها ما استدل به على ان جهة التحت معدومة من ان الاجسام ذوات الجهة لا يجوز ان تقوم بالجهة اذ الجهة اما متقدمة على ذوات الجهة او معها اذ لا يجوز ان يتاخر عنها كما ذكره الحكماء ولو كانت جهة التحت موجودة فلا بد ان تقوم بجسم ولا شك انه هو الارض او جزء ها وعلى التقدير يكون المحل من ذوات الجهة فيلزم ان يتقدم الشيء على ما هو متقدم عليها او معه وايضا صرح الشيخ في الاشارات ان جهة التحت متحددة بالمحيط سواء كان جوفه خلاء او ملاء فانه صرح في ان جهة التحت لا يتوقف على وجود محل ضرورة ان الخلاء الذي فرض تحدده به ليس من الامور التي يمكن ان يقوم بها الاطراف الموجودة اذ حدود الخلاء ليست الا فرضية كما صرح به وايضا لو كان جهة التحت قائمة بالارض او جزء ها الذي فرض محلا لها يلزم ان يكون الفعل معدومة متغيرة مع ان الفوق موجود باق بحاله لان انتفاء المحل يستلزم انتفاء الحال او يكون الحال الكلي متعدد الافراد متعاقب بعضها على بعض متعاقب محالها مع ان الفوق حقيقي لا تعدد فيه والكلام في الفعل وما يوهم ما ذكره في شرح المقاصد من ان تعين السفل بوسط الارض

كانت جهة التحت قائمة بالارض او جزئها

ليس

ليس من حيث انه نقطة من الارض حاصلة في التحديد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز محيط فلك الافلاك اذ هو يدل على ان الارض او جزءها ليس محلا لها حيث نفى مدخليتها في التحديد لان المحل لا بد ان يكون له مدخل في تحدده ما حل فيه لتوقف تشخص الحال على المحل ولو كان احدهما محلا لها لم يكن لنفي المدخلية وجه وفيه بحث اما في الوجه الاول فلانه ان اراد ان الجهة متقدمة على الجسم ذي الجهة او معه من حيث هو ذو جهة فمسلم ولا ينافي ذلك تاخرها عن ذات الجسم الا يرى ان السواد متقدم على الجسم الاسود من حيث هو اسود او معه ومتاخر عن ذات الجسم وان اراد انها متقدمة على ذات الجسم من حيث هو جسم او معه فممنوع لظهور ان لا علاقة بين ذات الجسم من حيث هو جسم وبين الجهة واما في الوجه الثاني فلان معنى قول الشيخ جهة التحت متحددة بالمحيط سواء كان جوفه خلاء او ملاء ان تحددها بالمحيط ولا دخل لما في جوفه في تحديدها اصلا حتى لو جاز ان يكون جوفه خلاء لما ضر ذلك في تحديد المحيط لا انه يفهم منه ان انه يجوز ان يكون جوفه خلاء ويتحدد جهة التحت فيه كيف لا والخلاء ممتنع عند الشيخ فكيف يجوز ان يكون واقعا في جوف المحيط وتحدد جهة التحت فيه وحاصل ما نقله عن شرح المقاصد هو المعنى الذي اراده الشيخ بهذا القول لا يخفى واما في الوجه الثالث فلان تعين جهة التحت في الارض ليس من حيث انها نقطة فيها حتى يلزم ان يتغير بتغيرها بل تعينها بانها نقطة في وسط المحدد فاي جسم وقع هناك يتعين فيه ولم يتغير المتعين بهذا الوجه من التغير تبدل الاجسام الواقعة هناك نظير ذلك ان تعين سطح بانه سطح ما في هذا البيت فان كان في البيت كما كان المعين المذكور سطحه وان كان ثوب كان سطحه وان كان جسم اخر كان سطح ذلك الجسم ومنشأ الاشتباه حسبان ان تحديد التحت يحصل ذاته عرضية للجسم الذي هناك فانه لو كان كذلك لم تبدل هذه الذات بتبدل محلها لكن لا يحصل بتحديد الجهة ذات غير حاصلة بل هو تعيين شيء من جملة الجسم الحاصل في الوسط بوجه عام حسبما فصلناه انفا ومن اجل ان فاعل الجهة يعين شيئا من جملة الامر الحاصل لانه يحصل ذاتا غير حاصلة سمي محدد الجهة اي معينها لا موجدها او محصلها والجهة التي محددة عندنا بالوجه العام كذلك جهة الفوق فان تحددها عندنا بانه محدب الجسم المحيط بساير الاجسام ولو جاز تبدل الجسم المحيط بجسم محيط اخر كان التغير المذكور باقيا على ما كان ومنها انه قال ان قولنا تحرك الجسم الى جهة التحت او تحرك عنها قضية صادقة ومفهومها كون الجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها او بالقرب منها او مهروبا عنها بمعنى البعد عنها واشباهه فان المقصد بالقرب والوصول لا بد ان يكون موجودا او لو وقت الوصول او القرب وكذا المهروب عن الشيء يستدعي ان يكون المهروب عنه موجودا او

المهرب اذ الوصول والقرب والبعد عن المعدوم محال بالضرورة وكذا الحركة نحو جهة التحت يقتضي وجودها ضرورة فاذا ثبت وجود التحت بطل الحكم بكونها معدومة اذ لا تدافع بين النقيضين فيكون الدليل الذي سميته برهانا مغلطة وعدم العلم بجهة غلطه لا ينفي صحته وكونه برهانا فان من الاغاليط ما لا يعلم وجه غلطه على التفصيل فان علم كونه غلطا اجمالا لانا نقول كون جهة التحت مطلوبة بالحركة كون الوصول او القرب المتوهمين غاية للحركة نحوها وشرائطه المطلوبة لا يقتضي وجودها لا حال الطلب ولا حال حصول الغاية واما اذا كان المطلوب الوصول او القرب الخارجي فانه يقتضي حصول ما يصل المتحرك اليه او يقرب منه حال حصول الغاية لا حال الطلب واستوضح ما ذكرناه بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة المطلوبة وصولا او قربا لا حال الحصول في المنتهى وبالمكان الذي يطلب المتحرك الحصول فيه حيث لا يلزم في الاول ان يكون الحدود موجودة لا وقت الحصول او القرب لكونهما امرين متوهمين ويلزم في الثاني ان يكون المكان موجودا وقت الحصول فقط ومعنى كون التحت مهروبا عنه كون المكان الذي يتوهم التحت فيه مهروبا عنه او نقول ان معنى الهرب البعد عنه فكما ان القرب منه امر متوهم كذلك البعد عنه كما في الحدود المفروضة ومعنى الحركة نحو الجهة الحركة نحو الجسم الذي يتوهم تلك الجهة فيه كما ان الحركة نحو الحدود المفروضة مثلا وفيه بحث اما اولا فلانا ما حسبه من ان الوصول او القرب المتوهمين غاية للحركة نحو الجهة لان المطلوب هو الوصول او القرب الخارجي كلام خال عن التحصيل اذ لو اراد بالقرب والحصول المتوهمين توهم القرب والحصول في امر يتوهمه المتحرك فهو كذب قطعا لان الاجسام الفاقدة للشعور والتوهم كالارض والماء قد تتحرك نحو الجهة بحركة طبيعية ولا يتصور فيها ذلك ولو اراد بهما القرب والحصول في امر متوهم وان لم يكن للمتحرك واهمة فمن البين ان المتحرك بالطبع لا يتحرك كذلك وايضا لا يتبين ذلك امرا واقعا في الخارج فكيف يتصور ان يتحرك امر بالطبع اليه في الخارج ولعل منشأ التزام ذلك حسبان صحة ما استوضح به من ان المتحرك في المسافة يقرب او يحصل في الخارج في حدود متوهمة غير موجودة فيه وهي حدود متوهمة في اثناء المسافة وهو فاسد لاستدعائه كلا من القرب الخارجي والحصول الخارجي امرين في الخارج بالضرورة الا انه اذا قال قائل قد دار زيد في اسواق هذا البلد ليلا ان قرب من دار عمرو وهو موهومة ثم حصل في الدار المذكورة وسكن فيها لنسبه العقلاء الى ما يكرهه وانعدام الحدود المفروضة في المسافة المتصلة غير مسلم اذ تعرض الحدود بتعيين شيء من المسافة الموجودة بان يكون ذلك الحد من غير ان تحدث ذات غير حاصلة فذات الحد تكون موجودة في الخارج والقرب الخارجي يتحقق بينها وبين المتحرك

حقيقة

حقيقة والفرض لمرها وتعينها وبالجملة الفرض كالاشارة والاعراض في افضا القسمة الخارجية واما ثانيا فلان قول معنى كون التحت مهروبا عنه كون المكان الذي يتوهم التحت فيه مهروبا عنه بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلان الهرب عن التحت مقابل الطلب وطالب ليس طالبا لما يتوهم فيه التحت فان ما يتوهم فيه التحت هو الارض وطالب التحت لا يزول عنه الميل الى التحت عند الوصول اليها ولو كان طالبا لما يتوهم فيه التحت لزال ميله عند الوصول اليه واما ثالثا فلان معنى الحركة نحو الجهة ليس الحركة نحو الجسم الذي يتوهم تلك الجهة فيه كما حسبه والا لزال ميله الى الجهة عند الوصول الى ذلك الجسم وليس كذلك فان الحجر المتحرك نحو جهة التحت لا يزول ميله الى بالوصول الى الارض واما رابعا فلان الطلوع مركز ثقله على جهة التحت فيكون متحركا اليها لا الى الجسم المذكور وقد عرفت ما يرد عليه من قبل ما يشاء وذلك لا يستحق ما ذكره من قبيل المسامحات المشهورة فان اهل العرف كثيرا ما يتولون ذلك الجسم في جهة الفوق وهذا الجسم في جهة التحت مع انه المحال كما واما ذوات الجهات فهي التي تحصل في الجهة لا بمعنى الحصول بمعنى الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام الثابتة وفيه بحث اذ اطلاق لفظ الجهة على المعاني المختلفة كالحصول في الزمان والمكان وغيرهما ماخوذ من اطلاقات لغة اهل العرف كما حقق في موضعه فلو ثبت ان اهل العرف يستعملون اللفظ في كثير اما في الجهة بغير احد هذه المعاني كان ذلك دليلا على ان اللفظ في معان اخر عندهم لا ان يكون ذلك دليلا على انهم تسامحوا في الاطلاق كما حسبه قال بعض الفضلاء المراد بالحصول اعم من الحصول في نفس الشيء والحصول بمعنى كما قيل مثل ما في حصول صورة الشيء في العقل وح لا يرد ان ما ان الجهة ليست مقصودة بالحركة للحصول فيها لانها طرف الامتداد ولا بد ان يكون غير منقسم ولو توجه فيستحيل ان يحصل الجسم المنقسم في جميع الجهة في غير المنقسم ولوجه ويمكن ان يدفع بوجه اخر بان الامتناع ان يحصل المنقسم في جميع الجهة في امر غير منقسم ولو توجه واما المنع لو حصل بجميع امتداداته ولم لا يجوز ان يحصل بعض امتداداته المنقسم في الجملة في امر منقسم في الجملة لحصول الجسم في المكان على تقدير كون المكان سطحا وفيه بحث اذ الدفع الاخير مدفوع بان جهة التحت نقطة ولا يتصور حصول المنقسم فيها وجهة الفوق محدب المحدد ويمتنع وصول المتحرك اليه عندهم فلا يصدق انه يحصل فيه قوله ثم عنوا اعتبارها في الاجسام فيه بحث اذ كون الارض جسما ليس لها التحت الست المذكورة بل اطراف الامتدادات المفروضة من جميع الجوانب هو الفوق لا غير قوله تعني الافلاك التي لا يستاجرا تيل للفاية ان يقول ما اعتبر عدم كون الفلك حول فلك اخر ان كان المعتبر ان يكون في نفسه متساوي البعد من المركز لزم ان يكون جوزهر القمر وما يليه فلكي

كلية وان كان المعتبر فيه ان يكون مبدا الحركة محسوسة لزم مع ما ذكر كون خارج المراكز والتداوير باسرها كلية فان حركاتها محسوسة فان اعتبر فيه كونه مبدا الحركة محسوسة في بادي النظر انتقض بفلك الثوابت فان حركته انما ادركت بنظر دقيق وان اعتبر فيه ان يكون حركته محسوسة بانفرادها الا في ضمن حركة كوكب المركوز فيه مع حركاته الخاصة ويمكن ان يختار الاخير ويدفع النقض المراد بكونها محسوسة بانفرادها من الكواكب بناء على ان حركة الخارج والتدوير والممثل انما تحس في ضمن حركة الكواكب ولا تحس حركة كل منها على الانفراد بل انما تحس حركة مخصوصة هي محصل تلك الحركة لتلك الحركات حسبما حكم العقل بان تلك الحركة انما تتركب منها انتقض بفلك الافلاك والممثل لانه لا تحس حركاتها الا في ضمن حركة الكواكب المركوزة فيها وبين حركاتها الخاصة ويمكن ان يختار الاخير ويدفع النقض بالمراد بكونها محسوسة بانفرادها ان تحس بدورة منها على وجه لا يكون جزءا لحركة اخرى وفلك الافلاك كذلك اذ تحس دورة من حركته على ذلك الوجه فانه اذا نظر الى نوبة من حركة الثوابت بالحركة اليومية لم يظهر بذلك النظر ان حركته مركبة من تلك الحركة وحركته الخاصة بل انما يظهر ذلك في ادوار كثيرة من حركتها اليومية وكذلك الثوابت يمكن الاحساس بدورة منه بالنظر اليه فيه بحيث لا يداخل الحركة اليومية وكذا الحال في ساير الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية حتى جوزهر القمر وما يليه فلا تحس بدورة من حركتها الا مخلوطا بغيرها اذ لا تحس الا حركة مخصوصة من القمر تكلا الا تلك الحركات وفيها بحث اما في السؤال فلان كون الفلك جزءا لفلك اخر ان ينفصل الاخر اليه سواء كان الاول داخلا في ثخن الاخر اولا والمايل ليس جزءا للجوزهر لانه ليس داخلا في ثخنه بل هو الفلك الكلي المشتمل على ساير افلاك القمر سوى الجوزهر والجوزهر ليس من الافلاك الكلية ولا من الافلاك الجزئية كما سيجي واما في الجواب فلانه لو اختار الاخير وهو ان يكون حركته محسوسة بانفرادها الا في ضمن حركة كوكب من الكواكب يخرج جميع الافلاك اذ لا تحس حركة شي منها الا في ضمن حركة الكوكب فهو لا يتم كما تحس حركة مخصوصة من القمر مثلا ويحللها الى حركات كذلك تحس حركة مخصوصة من الثوابت ويحللها الى حركتين فالحكم بان الاول محسوس في ضمن حركة الكوكب دون الثاني تحكم وهو مطالب بسان ذلك قال صاحب التحفة فيه لا يجوز ان يكون الشي باعرض الافلاك الخارجية المراكز سوى خارج القمر في ممثل واحد بحيث لا يتحقق السطوح التي يثبتها من المهملات الا بين المثل وممثل القمر فتنحصر الافلاك الكلية في ذلك المثل والفلك الكلي للقمر فما ذكره فيه بحث فان ذلك انما يفيد اذا كان

قبق

مقدار هذين المثلين اصغر من مقدار مجموع الممثلات التي اثبتها القوم اذ حينئذ يكون فيما اثبته القوم فضل غير محتاج اليه وهم لا يقولون به لكن لا يجوز ان يكون مقدارهما اصغر من مقدار المجموع لما ثبت في الاجرام والابعاد من كمية مقدار هذا المجموع في الواقع فلو انتقص من ذلك شي لم يكن مطابقا للواقع اما اذا كان مقدارهما مساويا لمقدار مجموع الممثلات المذكورة فلا ينتقض بذلك الاحتمال شي من الاجرام السماوية ولا يثبت فضل فيها ويرجع النزاع الى ان لكل واحد من افلاك السيارات نفسا على حدة او يكون لافلاك القمر نفس على حدة ولباقي السيارات نفس واحدة مثبتة النفس ولما كان الظاهر ان كل واحد منها موجود براسه لاختصاصه بحركة مخصوصة والاثار مطلوبة لا ان يكون كل واحد منها بعضا من موجود واحد في نفس الامر كاجزاء حيوان واحد لم يلتفت القوم الى امثال هذا الاحتمال ولو اعتبر امثاله فلم لا يجوز ان يتعلق المجموع على الوجه الذي وقع نفس واحدة متغيرة الفعل بحركة بالارادة اجزاءه كيف تشاء والاحتمال الذي ابداه المص ليس من هذا القبيل اذ كلية مجموع الفلك الاطلس والممثلات لا يكون معلوما لنا في نفس الامر حتى لو انتقص منها شي لم يكن مطابقا لما فيها ومبناه على عدم الاطلاع على مسايل هذا الفن ودلالة على ان بعض الفضلاء ممن انصف من نفسه بحد من نفسه الى العجز عن مسايل الهيئة موقوف اثباتها على نفس الخلاء والقادر المختار ولا على ما يزعمه الشيخ من ان المذكور في مسايل الهيئة ليس مما يتوقف اثباتها على تلك الاصول الثلاثة فانهم استدلوا على استواء السماء بحركة الثوابت على ادوار متوالية حول نقطة لا تحرك اصلا مع امور لا تتصور تلك الحركة معها الاستدارة بالحركة وتفصيل ذلك مذكور في كتب الهيئة ولا يشك منصف ان ما ذكرنا لا يفيد مطلوبهم الجامع الخلاء والحركة فيه ولكن البارى تعالى فاعلا مختارا والاختيار حركة الثوابت في الخلاء او في الملاء الغير الكرى الذي تحريكا الفاعل المختار اياها على تلك الهيئة فلا يجب جسم يكون تلك الكواكب مركوزة فيه بحركته فضلا عن استداريته ودعوى كون الاحتمال هاهنا مثل احتمال خلاف العادة حريج عن الانصاف وايضا قالوا لا وقوف للكواكب ولا اختلاف في حركتها حقيقة ولا الاستقامة والرجوع والرجعة والبطوء بل انما يكون ذلك بحسب الروية وظاهر ان الاول مبني على ابدية حركة الفلك المبنية على قدمها المبني على نفي القادر المختار وان الثاني على اثبات الحركة الفلكية البسيطة ولا شي منها ببين فلا يكون ما يتوقف عليها متبينا فلا يثبت التدوير لانه موقوف على كون الوقوف والاختلاف غير حقيقي وايضا صرح المحققون في مصنفاتهم من ارباب هذا الفن بان نفي الخلاء وعدم قبول الخرق والالتيام من مبادي هذا الفن فعلم ان تصديرهم بها ليس تتابعا للفلاسفة كما زعمه

لكونها من مبادي الفن وفيه بحث اذ وجود الفاعل المختار وجواز وقوع الخلاء انما يقدح في دعوى اصحاب هذا الفن لو كان دعويهم انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون على هذا الوجه وان امكن ان يكون على وجه اخر كما صرح به الشارح فلا يقدح فيه اذ مرجع دعويهم على صحة التقدير في الصور المذكورة والجواز ان يكون الحركة المحسوسة التي للثوابت بواسطة كرويته الفلك وجواز ان لا يكون للكواكب وقوف ولا اختلاف ولا رجوع بالحقيقة بل انما يكون ذلك بحسب الروية بواسطة افلاك مخصوصة مستلزمة لذلك حسبما فصل في موضعه وجواز وقوع ذلك بارادة الفاعل المختار او بوجه اخر لا ينافي تلك الدعوى كما لا يخفى ثم ان الاستدلال على القدم ثم الاستفادة بين استدارة فلك الثوابت وحدوثه وكذا ابتناء القدم على نفي القادر المختار غير مسلم لجواز ان يكون اثر المختار قديما بان يكون الارادة مع المراد في الزمان قوله ويرتبط اما اولا فلا قوله يرتقي الى خمسة وعشرين قال بعض الفضلاء قال المص في شرح الاشارات المتاخرون المستعملون للارصاد بطليموس اثبتوا للكواكب فلكا مثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو الفلك الكلي المشتمل على ساير افلاك القمر فان مثله المسمى بفلك جوزهر محيط بفلك اخر يسمى بالمايل وهو مشتمل على ساير افلاكه وفلك خارج المركز عن مركز الارض انفصل عن الممثل والمايل ولا يخفى عليك ان فلك الجوزهر ليس فلكا كليا ولا جزئيا على ما ذكره كما صرح به الفاضل الرابع في المحاكمات في هذا الموضع اما انه ليس فلكا كليا فلان معنى الفلك الكلي العام للافلاك الكلية هو الفلك الواحد الحقيقي الذي لا يخرج عن احد الامرين ان يشتمل وينفصل الى الافلاك ولا ينفصل الغير اليه وان يستقل بحيث لا يعد جزءا من مجموع الافلاك التي عدت فلكا للكوكب مع حله بانه يتبع حركة الكوكب وان الجوزهر ليس مشتملا على افلاكها ولا يستقل بحيث لا يعد جزءا من مجموع افلاك القمر التي لها مدخل في حركته الخاصة ولذا ان يجعل احد الامرين ما يكون في الحركة المحسوسة من حركات الكواكب المحسوسة والامر الاخر لذلك الاشتمال والانفصال ولا شبهة ان الجوزهر خال عنهما وتفسير الكلي بما لا يكون جزءا من فلك اخر تقتضي ان يكون الجوزهر كليا لعدم جزئيته من فلك اخر وجزئيته من مجموع افلاك القمر لا يستلزم جزئيته من فلك لان المجموع ليس فلكا بل افلاك متعددة كسائر الافلاك الحاوية والمحوية واما انه ليس فلكا جزئيا فلخروجه عن الفلك الكلي الذي هو المايل فظهر ما ذكرنا ان الافلاك الجوزهر هي

الفاضل

كذلك فانه يعد جزء من مجموع افلاكه

التداوير وخارجة المراكز لان الجوزهر لا ينفصل اليه الفلك الكلي الذي هو المايل واما المتممات فلا يسمى فلكا نعم لو كان الفلك الكلي للقمر هو مجموع الافلاك الاربعة للقمر لكان الجوزهر والمايل فلكا جزئيا وانما يكون كذلك لو كان المجموع واحدا وحدة حقيقية اذ المراد بالفلك الكلي هو الفلك الواحد الحقيقي المتصف بالكلية وليس المجموع هو كذلك بل المايل فلذلك حكم المص بانه الكلي وظهر ان مجموع الافلاك الواحد وحدة حقيقية في اربعة وعشرين وان الجوزهر ليس من الافلاك الكلية والجزئية وما ذكره الشارح من ان الافلاك اما جزئية او كلية يدل على الحكم الا انه تخالف لمختار المص في شرح الاشارات حيث جعل فلك الجوزهر من اقسام الافلاك لانه قال انه مشتمل يسمى بفلك الجوزهر ومع ذلك لم يجعله من الفلك الكلي والجزئي ويؤيد ما ذكره من ان الفلك لا ينحصر في الكلي والجزئي عند انه قال في التذكرة وهي قسمان فلكية وعنصرية والفلكية اما الكلية منها ولم يقل العلامة اما كلية او جزئية حيث ترك في الثاني اداة الحصر وقال في الاول وهي قسمان وظهر مما ذكرنا ان ممثل القمر لا ينفصل عنه شي من الافلاك هذا كلامه وحاصل ما دفع به النظر الاول ان الجوزهر والمايل ليسا من الافلاك الجزئية فان المايل هو الفلك الكلي للقمر والجوزهر ليس من الافلاك الجزئية اذ لا ينفصل فلك اليه حيث لا يكون داخلا في ثخن فلك من الافلاك وحاصل ما دفع به النظر الثاني ان مجموع الافلاك الكلية والجزئية اربعة وعشرون وهو مراد المص وجوزهر القمر خارج عنهما ومع الجوزهر خمسة وعشرون على ما ذكره الشارح لكن في قوله الافلاك الواحد وحدة حقيقية اربعة وعشرون بحث من وجهين احدهما ان الافلاك الجزئية ليس لواحد حقيقة بل هي ابعاض من افلاك كلية بمنزلة اجزاء حيوان واحد والفلك الكلي واحد حقيقة كما ان الحيوان واحد حقيقي والابعاض ليست احادا حقيقية والثاني ان الجوزهر واحد حقيقي فاذا عد جميع الافلاك الواحد الحقيقية فلا بد من اعتباره قوله نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمايل جزءا لو لم تعد تلك الكرة في عداد الافلاك بناء على ما ذكره من تعلق النفس بالمجموع وعدم تعلقها بتلك الكرة بانفرادها لزم ان لا يكون فلك الثوابت والممثلات على الاحتمال الذي اخترعه المص افلاكا لعدم تعلق النفس بكل واحد منها على انفراده وهذا مما لا قايل به بل امكن عد الافلاك الكلية على ما عند الجمهور من غير نقض في عدد الاجرام الكلية بان يتعلق نفس بمجموع الافلاك بحركتها الحركة الشرقية واخرى بمجموع فلك الثوابت وما تحته بحركتها الحركة الغربية واخرى بمجموع الجوزهر والمايل بحركتها الحركة الشرقية وفيه بحث اذ هذا الاحتمال من مخترعات المص ولم يذهب اليه احد حتى يستقيم رده بانه يستلزم امرا لا قايل به فكان لا قايل بلازمه لا قايل بهذا

الاحتمال والحمل بطلان ماحصله الازمام **قوله** والا لكان اجزاوها المختلفة الطبايع الخ قال بعض الفضلاء
ان كان المراد بالبسيط ماذكره فلا نم وان اريد بالكل في قوله الافلاك كلها بسايط جميع الافلاك الكلية
والجزئية فيلزم ان يكون المثلات المركبة من التدوير وخارج المركز والمتمم بسيطا بهذا المعنى
وليس كذلك لانهم صرحوا بان الافلاك انواع منحصرة كل واحد منها في شخص وصرح العلامة في حواشي
شرح المطالع بان المحوت عنه في الهيئة كلي منحصر في شخص وان صورة نوعية كل من تلك الاجسام مخالفة لغيرها
ماذكروا في ساير الافلاك من الاستدلال باختلاف اللوازم وانهم صرحوا بان لكل من التدوير وخارج المركز
صورة نوعية مختصة به هي الشكل المخصوص والمقدار المخصوص وغير ذلك من الامور المختصة الدالة على اختلاف
تلك اللوازم التي هي الصور النوعية عندهم فلا فرق بينهما ضرورة او يراد الافلاك الجزئية فيلزم ان لا يندرج
الفلك الاعظم وفلك البروج في موضع القضية والمقصود ماذكر شمول الحكم المذكور لهما وهو امر بعيد من الادلة
السليمة والطباع المستقيمة وايضا ماذكر من الدليل عام لجميع الافلاك كليا او جزئيا وفيه بحث اذ يختار ان
المراد بالبسيط ماذكره وان المراد هو ان جميع الافلاك الكلية والجزئية بسايط قوله فيلزم ان يكون
المثلات المركبة من التدوير وخارج المركز والمتمم بسيطة قلنا مسلم لكن بطلان اللازم مم فان كلا
منها فلك واحد حقيقي بسيط وكل واحد من الاربعة المذكورة بعض منه لا فلك براسه ٥ ولا يلزم
ان يكون تلك الاربعة مختلفة الحقيقة لجواز ان يكون ابعاضا من امر واحد طبيعي متحد الحقيقة
والا فلاك التي صرحوا بانها انواع منحصرة في شخص هي الافلاك التي يكون كل واحد منها موجودا
واحدا طبيعيا براسه لا ابعاض لفلك واحد طبيعي كالتدوير والحامل ولا يلزم من اختلاف
حركاتها اختلاف حقيقتها لان حركتها ليست اثرا لها بل هي اثر للنفس المتعلقة بالممثل وهي بمنزلة
عضو من اعضاء حيوان واحد يحركه ذلك الحيوان بارادته كل منها حركة مخالفة لحركة الاخر فلو
كان اختلاف حركة الابعاض فلك واحد مستلزما لاختلاف حقايقها لاختلف حقايق ابعاض
كل فلك حيث يكون حركة ما حول المنطقة سريعة وسطا شيئا فشيئا الى ما حول القطبين ولا
ثم ان الشكل والمقدار صورة نوعية فان الشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والمقدار من الكميات
والصور النوعية من الجواهر واختلاف الشكل والمقدار في الابعاض الموجود الواحد الطبيعي لا يوجب
اختلاف طبايعه كالاحنفى **قوله** فيه نظر فيه نظر لانه لو كانت البسايط المختلفة الحقيقة

في

بحث اذا

في احيازها الطبيعية وكان الفلك مركبا منها فلا يخ اما ان يكون بينها امتزاج يحرك الفلك المركب منها الا انه
خرج بعض البسايط عن جزء الى جزء بعض اخر مخالفة له في الحقيقة ام لا والاول لصفتي خروجه عن الحيز الطبيعي وذلك
لا يكون الا بالحركة المستقيمة ولا شك ان المحدد واجزاوه غير قابل لها وما اورده الشارح على هذا من جواز الجزو
بالحركة المستديرة مندفع لما سياتي وان الثاني فيقتضي ان يكون البسايط التي يتم عليها تقدير حركة الفلك المركب منها
بالاستدارة في حيز بعض اخر مواطئه مع ذلك البعض في النوع وح يكون الفلك المذكور مركبا من طبقات وكل طبقة
حقيقة واحدة فالجهة متحددة بالطبقة المحيطة ولا دخل للطبقة المحاطة في تحديدها على ان التركيب يكون
بان يتحقق هناك طبقات يحيط بعضها ببعض كل طبقة حقيقة اخرى وتعلق تحديدها بنفس واحدة ولهذا يجوزوا
ذلك كما جوزوا ان يتعلق بمجموع الافلاك الثمانية نفس واحدة **قوله** دون سائر الجهات اذ المراد ان الفلك لا يكفي
في تحديد ساير الجهات فذلك لا ينافي ان يكون علة ناقصة لتحديدها ولتمنع حركته اليها كما تمنع حركته الى جهتي
الفوق والسفل وان اراد ان ساير الجهات تحدد بدون الفلك وليس الفلك علة لتحديدها اصلا فذلك ايضا
قطعا لان الجهات المذكورة اجزاء سطح الفلك او نقاط ما فيه فكيف لا يكون للفلك دخل في تحديدها واذا
كان للفلك دخل في تحديدها تمنع حركتها لا تمتنع حركته الى جهة يستقل الفلك في تحديدها قوله فلا
يلزم من ذلك الا تحدد الجهة بكل اجزاء حركة الاجزاء في هذا الحصر بحث اذ يلزم من ذلك ايضا ان لا يكون الفلك المركب
من تلك الاجزاء المحدد للجهة لامتناع حركة محدد للجهة واجزائه اليها بالضرورة وقد فرض محددا للجهة وهذا
الفرد كاف في بطلان اللازم نعم لا يلزم من ذلك ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك فالاولى ان يترك ذكره وبتاتا
يلزم ما لا يكون الجهة متحددة بالفلك وتقريره في موضعه انها انما تتحدد به **قوله** لكن الفعل في الاول ليس اظهر فيه
بحث فان القوم ذهبوا الى ان الانفعال ليس لا يكون الا مبدا للفعل لان الفعل في الاول ليس اظهر كما ذكره الشيخ قال
الشيخ في طبيعيات الشفا فصل في تعديد الافعال والانفعالات المنسوبة الى هذه الكيفيات الاربع ان لهذه
الكيفيات افعالا وانفعالات منسوبة اليها مشتركة في جميع الاجسام فمنها ماهي للفاعلتين منهما ومنها ماهي للمنفعلتين
فاما التي للفاعلتين فمنها ما يختص بالبرودة ومنها ما يختص بالحرارة ومنها ما يختص بهما جميعا فالمنسوب الى
الحرارة مثل النضج والطبخ والشي والتبخير والتدخين والاشتعال والاذابة والمنسوب الى البرد مثل الفجح ومنع
الطبخ ومنع الشي ومنع التبخير والتدخين ومنع الاشتعال ومنع الذوبان الذي هو الجمود ومنع الانعقاد
وهو الحل والتكريج واما المشترك بينهما فمثل التعفين ومثل تعقيد كثير من الاجسام كالحديد والملح فان

فان كل واحد منها يعقده الحر والبرد مثل التعقيد والتحجير واما الامور المنسوبة الى الكيفيتين المنفعلتين فهي
انفعالات لا نعرفها ماهي بازاء هذه الافعال الصادرة عن الكيفيتين الفاعلتين مثل قبول النضج وقبول الطبخ ومثل
الانفعال والانشواء والتبخر والتدخن والاشتعال والذوبان والانعقاد وكما ليس بازاء هذه الافعال فمن ذلك
ما للياس احدى الكيفيتين الاخرى اما للياس فمثل الابتلال والنشف والانتفاع والميعان والرطب
مثل الحروف والاجابة الى النشف وما ليس منسوبا الى احديهما الى الاخرى فمن ذلك ما هو للرطب وحده ومنه
ما هو لليابس وحده ومنه ما هو للمركب منهما اما الذي للرطب وحده فمثل الانحصار وعدم الانفصال واما
الذي لليابس فمثل الانكسار والارضاض والتفتت والانشقاق وامتناع الانفصال مثل الانضغاط
بغيره واما الذي للمختلط فمثل الانفراج والانطراق والانعجان والانعصار والتلبد والتكرج
والاستداد والزوقي فهي هي الافعال والانفعالات التي تعتد رسمها بها هذه الكيفيات وتتصل بها وحدودها
اوليا **قوله** فيكون قابلا للحركة المستقيمة اقول لمكان تستدل على ان الافلاك التسعة غير قابلة للحركة
المستقيمة بان الحركة المستقيمة اما الى جهة الفوق او الى جهة التحت وكلاهما محال اما حركة المحدد
اليها فظ واما حركة الثمانية الباقية اليها فلان بين كل واحد منها وبين جهة الفوق بعد محدود متعين
مساو من جميع جوانبه بحيث لو تقرب منها جانب منه بعد عنها جانب اخر وبالعكس فيمتنع دنوه اليها
وبعده عنها فكيف يكون حركته اليها وكذا الحكم جهة التحت فانه لو تقرب احد جوانب واحد من هذه الثمانية
منها بعد جانبه المقابل لذلك الجانب عنها وبالعكس ولا يمكن ان يقرب جميعه منها ولا ان يبعد جميعه عنها
فكيف يستقيم حركته اليها **قوله** وقد يجاب بان برد الطبقة الزمهريرية انما هو لاحتمال ان يكون بعض
الافلاك حارة وبعضها باردة والبارد يعادل الحار فلذلك لا يصل اثر حرارتها الينا ابو لتفوذ ذلك من المحيط
قوله لانها قوية على احالة ما يصل اليها الخ فيه بحث اذ دواب الاذناب سوقيها يكفي ان راينا مايرشهر ذا
كالقطل المشفق ان لم تمنع من توقف الادخنة فيها من الحار الا يتمتع من حركة الادخنة اليها محدد لها ولا
ان يقال ولا يخرج النار عنها اذ تطفو على الادخنة بناء على انها اخر واحد منها فلا تصل الادخنة اليها محدد لها حتى
تخرج النار منها على الكروية قوله فان اثبت لكل واحد عنصرا يعني ان استفاده عدد العناصر من
ازدواجها الكيفيات الفعلية والانفعالية انه يعلم منها بعدان علم ان البسيط العنصري لا يخلو عن الفعل
ولا عن الانفعال الى اربعة اقسام الحار اليابس والرطب والبارد اليابس والرطب واما ان كل قسم

مـ

منها عنصر واحد بالنوع او عناصر متعددة فلا دلالة للازدواجات عليها وح لا يرد ماذكره المعترض لان المختار
ان المراد بالحرارة ما هو اعم من الشديدة وغيره ولا يحتاج الى ان يثبت لحدود الحرارة انواع العناصر اذ الذي يدعي
انه يستفاد من ازدواجات الكيفيات ان العناصر اربعة انواع وكيف يستفاد منها ذلك ومن الحيوان يكون
انواع كثيرة مشتركة في حد واحد من الحرارة مثلا واذا لم يثبت لحدود الحرارة انواع العناصر لم يرد ان
الشارح الكلام انه اثبت لكل واحد عنصرا لزم ازدياد العناصر على الاربعة وان اثبت لبعضها دون بعض لزم الترجيح من
غير مرجح **قوله** اقول فساده ظ وانا اقول فساد ماذكره الشارح ظ اما اولا فلان الترجيح من غير مرجح باق
بعد اذ حاصل ماذكره انهم اثبتوا للحرارة التي في نهاية الشدة عنصرا واحدا هو النار ولساير حدود
الحرارة عنصرا اخر هو الهواء ولا شك ان نهاية الحرارة حد من حدودها فاثبات عنصر واحد لذلك الحد دون
ساير الحدود ترجيح بلا مرجح وكذا اثبات عنصر واحد لساير الحدود المذكورة دون تخصيص بحيث يدخل
فيها نهاية الحرارة ايضا ترجيح بلا مرجح واما ثانيا فلان حدود الحرارة عند القوم اعني مراتبها انواع
لا افراد نوع واحد كما زعم الشارح **قوله** مدد من بخارات الارض لو كان حصول القطرات مرة بعد اخرى بمدد
من بخارات الارض لا تنقص في محل تقرر فيه البخار كقوق الصخرة وليس كذلك **قوله** لجواز ان يحرك الابعد الى
مكان الاقرب فيه بحث اذ لا يظهر حركة الابعد الى مكان الاقرب وجه فان الاجزاء البعيدة من الماء ليست
متصلة بالاجزاء القريبة منه والا لكانت ماء واحدا بل يكون بينها جسم اخر لا محالة فاذا تحرك الجزء الاقرب
الى الاناء يحرك الجسم المجاور له الى مكانه لا الجزء البعيد الذي بينه وبين الجزء القريب جسم اخر **قوله** لجواز ان يكون
للبرد المحيل شرطا كان يكون حاصلا من تماس العماع للجزء الغاير من سطح الاناء لا مع الجزء الساير
منه فان اجزاء سطح الاناء غير متساوية في ابو اشد تبريدا كما لا يخفى **قوله** تبريد الاناء للهواء ليس اعظم
من تبريد الاراضي الجمدية اياه غير مسلم اذ الاناء المذكور اشد تبريدا من الجمد ولذلك يرى القطرات على
الاناء لا على الجمد فلا يبعد ان يكون اشد تبريدا من الاراضي الجمدية ايضا على ان الهواء المطيف بالاراضي الجمدية
في صميم الشتاء بارد جدا والهواء المطيف بالاناء المذكور دون ذلك من البرودة فيكون اصلح للتبريد فان الحار
اقبل لفعل البرودة من البارد الا ترى ان الماء الحار اسرع انجمادا من الماء البارد والبارد اسرع انجمادا
من الابرد **قوله** فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد ان اراد ان الهواء الكائن عند الثلج يصير ابرد فهو مسلم لكن انقلاب
الهواء ماء في الكرة الزمهريرية لاجله وان اراد ان هواء الكرة الزمهريرية يصير ابرد فمم لانه لما انقلب ما

الحالة

شا الله من الهوا الذي في الكرة الزمهريرية ماوتوله ه تحرك الهوا المجاور له الى مكانه لامتناع تحصل
فيه بحونه بواسطة الحركة وقوله ويوم الصحو ابرد من يوم المطران اراد ان كرة البخار ابرد فهم
لكن الانقلاب ليس فيها وان اراد ان الكرة الزمهريرية ابرد فيوم نعم تحدث فيها بعد المطر بحوية ما
بواسطة حركة الهوا كما مر آنفا **قوله** حيث يصير حجارة صلبة قال بعض الفضلا لا يقال يجوز ان يكون
تحجر الماء بحجرا ارضية مخالطة لتلك المياه المتحجرة وتحجر الما وينفصل ه ينعقد الاجزا الارضية لانا نقول
انعقاد الاجزا الارضية والاجزاء المائية كيف يكون في الزمان اليسير الذي ربما يقع احيانا دفعة ولان
الاجزا الارضية اذا كانت هذه الكثرة فلم لا تبت هذه والحق انها اذا احدث قبل الوصول الى المواضع المخصوص
التي يقع التحجر فيها لم يتحجر فهي الخاصية في تلك الارض التي فيها قوة معدنية شديدة التاثير في التحجر وقد
شوهد وقوع بعض الحيوانات في معدن الملح والكحل وانقلابه في الحال ملحا وكحلا ودوي ان
بعض الحيوانات قد انغمس وحلا في موضع فيه قوة معدنية محلة قد استحجرت قوائمه وهو ميت والحق
عليك انه ماذكر يقتضي عدم تمام الجواب الاول اذ للسائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون للاراضي التي
يظن فيها انقلاب الماء حجرا قوة شديدة الناثير في العقد ويؤثر في اجزا ارضية لذلك الماء وتعقدها
دفعة كانهم يجوزون ان يكون في بعض الاراضي قوة معدنية محيلة من حصول في الاصول فلم لا يجوزون
ان يكون فيها قوة معدنية من كيفية لما كيفية في زمان يسير مع بقا الصورة النوعية فلا بد لنفي ذلك من
دليل حتى يتم ما ذكر وفيه بحث اذ لو صح ما ذكر من ان التحجر مخصوص بموضع مخصوص من الارض لم
يلزم منه انقلاب الماء حجرا لاحتمال ان يكون حصول الحجر من مجموع الاجزا المائية والارضية لا
بانقلاب الماء فلا يصلح ذلكره دليلا على ما جعله دليلا عليه نعم لو ثبت ان الماء لا ينضم
الاجزا الارضية اليه ينعقد لكان الحال على ما ذكر **قوله** واستدل الشيخ في الاشارات وقال
في الشفا ولكن اشتاجر الهوا وجنس النار وانضاح القول فيه صعب وسياتي فيه ما يمكن ثم استدل
على جنس النار لا يشك بحرب ان النار حارة فلا يخ اما ان يكون حارة رطبة او حارة يابسة
لا سبيل الى طباعها للحصر من غيرها للحصر من غيرها فاذا كانت حارة رطبة فهي من جنس جوهر
الهوا واذا كانت من جوهر الهوا لزم ان يكون مكانها مكان الهوا فلزم ان لا تكون النار هاربة من حيز
الهوا المحترق فهي اذن حارة يابسة وقد يتوهم على هذا قايل ان الهوا نفسه اذا اسخن ارتفع

عن حيز هذا الهوا المعتدل لتروح البخار ايضا يرتفع ويطلب مكانا فوق مكان الهوا وهو بعد اشبه بالماس م
الهوا فالماء ايضا يصعد بحر مفرط فان الحر المفرط هو سبب ان يكون النار هاربة عن حيز هذا الهوا الذي حيز
ليس بمفرط وان كان من طبيعته كالماء الذي هو دونه في المكان اذا اسخن فانه يهرب عن حيز الماء والهوا جميعا
هربا الى فوق وكالهوا نفسه اذا اسخن في حيز الهوا كان اسخن من ساير الهوا فهو هارب عن حيز المعتدل
سخونة فنقول يجب ان الحجر المطلان كان من طبيعة الحجر المهروب عنه لا محالة فطلب ذلك والهرب عن هذا وان
كان ليس من طبيعته فهو لا محالة حيز لغير الهوا وليس يمكن ان يكون حيز الا المفرط الحرارة اذ كان ذلك المتصعد
يتصعد لانه مفرط الحرارة فيكون حيز ما هو مفرط الحرارة حيزا غير حيز الهوا ولا شك ان ذلك حيز النار
فيكون ان رعير الهوايية الطبع والهوا المتسخن هو يطلب غير حيز الهوا كان الماء المتسخن يطلب حيز الماء ولكن ذلك
الحيز حيز لجوهر اخر لا محالة مانع فيه الكيفية المنفرقي والهوا حين هما ليس يطلب شي منهما حيز
نفسه وفي طلبها حيز لحر لجسم اخر هو النار قوله ثم فيفسر بما لا لون له ولا اصوبه قال بعض الفضلا
استعمال الشفاف في هذا المعنى سايغ سوا جعل مجازا فيه او جعل اصطلاحا اخر غير ما نقل
من الشفا من ان الشفاف ما لا يمنع الشعاع من النفوذ فيه فالحكم على هذا التفسير بكونه سهوا بنا
على ان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه سهو قال الشيخ في كليات القانون في
بيان احوال القارورة الاشفاف بالحقيقة عدم الالوان فانه يدل على ان اطلاق الشفاف على الزجاج
الملون وامثاله مما له لون ضعيف اطلاق على سبيل المجاز دون الحقيقة وفيه بحث اذ لا يلزم ان نقله عن
الشيخ يدل على ان اطلاق الشفاف على الزجاج الملون مجاز وانما يدل عليه لو اراد الشيخ بالملون المعنى
المشهور منه وليس كذلك بل اراد به معنى اخر كما صرح في طبيعيات الشفا بقوله فانا نعني بالملون
ما اذا اجعل وراه مرئي لم يوده الى البصر وغير الملون بهذا المعنى هو الشفاف بالتفسير المذكور في
الشفا فلكن الشفاف عنده معنيان بل اطلق الملون بمعنى اخر وكان من فسر الشفاف بما لا لون له
جرى على هذا فلا يكون سهوا ولا ينتقض بالزجاج الملون لانه ليس ملونا بهذا المعنى **قوله** متوكة بتبعية
حركة الفلك قال بعض الفضلا قد يقال لم لا يجوز ان تتعلق بذوات الاذناب وما يشبهها نفوس تحركها
على موازاة المعدل فلا يدل ما ذكر على حركة النار بمتابعة الفلك بل قال الفاضل الزهري في شرح التذكرة
ذوات الاذناب قد تتحرك من الشمال الى الجنوب فلا دلالة لها على متابعة الاثير للفلك لجواز ان يحركها

لنفوس تتعلق بها وتحركها وفيه بحث اذ تعلق النفس بذلك الدخان الذي يتشبث به النار وتحرقه بعيد جدا
وعلى التقدير تعلقها به وصيرورته حيوانا متحركا بالارادة فقدرته على حركة مساوية للحركة اليومية
في السرعة العدمية والظاهر ان سبب حركته من الشمال الى الجنوب مثلا هو ان احتراقه يستلزم خروج بعض اجزا
اللطيفة عنه وخروج تلك الاجزا عنها يستلزم ثقله وثقله يستلزم حركته الى السفل والباقي فيها بعد
اجزا الطيفة بمايلة الى العلو والحرارة المقتضية للصعود لا يتحرك الى السفل بالاستقامة بل يتحرك الى الاوسط
كما يتحرك اليه الشهب فيبعد بتلك الحركة عن المعدل او يقرب منه فيدنو تارة الى الشمال وتارة الى الجنوب
لكن بواسطة بطو تلك الحركة وبعد المتحرك عن ان ظر لا تحس بكون حركتها مايلة الى السفل **قوله**
وفيما شاهدناه دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك بالحركة اليومية قال بعض الفضلا يحتمل ان يكون
تلك الحركة اليومية لذوات الاذناب مستندة الى نفوسها وان يكون الحركة الاخرى الشمالية والجنوبية عرضية
مستند لعصرها حجر غير العناصر الاربعة فان الانحصار فيها غير معلوم او المواضع التي تكون فيها ذوات الاذناب
تحركه حركة قسرية ما لم يعلم انتفاء هذا الاحتمال على التعيين فلا دلالة فيما شاهدناه على حركة كرة الاثير حركة يومية بمتابعة
الفلك كما هي مقصودة فضلا عن ظهورها وفيه بحث اذ الظاهر ما استدل على ما شاهد على وجود كرة الاثير حتى
يدفع بانه يجوز ان يكون هناك جسم غير العناصر الاربعة بل بعد ما ذهب القوم الى ان فوق كرة الهوا
كرة الاثير استدل بما شاهد على انها متحركة بتبعية الفلك وما شاهد يدل على ذلك فان اشتعال الدخان
الدسم الذي هو مادة ذات الاذناب يدل على وصوله الى النار وحركته النار بغير المساوية للحركة اليومية يدل على انها بمتابعة
الفلك اذ ليس لحركة السريعة بهذه المرتبة وجه وجيه غير ذلك **قوله** والهوا حار قال بعض الفضلا
قال صاحب المواقف انا لا نم ان الهوا حار بل هو بارد رطب وانما يستفيد الحرارة من اشعة الشمس المنعكسة
اليه فلذلك كلما كان الهوا ابعد من الارض كان اقل حرا وهكذا كلما زاد ارتفاعه يقل حره ويظهر برده
حتى يصير زمهريرا في غاية البرودة فلم لا يسلم ان تلك البرودة الشديدة في الهوا لذاته بل للطبع بل لمخالطة
الاجزا الرشة التي عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس ورد ذلك بان القوم
بنوا ما ذكروه على التجربة واستقرا ان البرودة تقتضي الثقل والكثافة والحرارة الخفة واللطافة
فان الهوا اذا كان مساويا بالماء او ادنى منه في البرودة يكون ثقيلا وخفيفا مثله او ازيد على مقتضى
تلك التجربة والاستقرا الذي يفيد ظنا غالبا لمن انصف وتطبيبا لمن لم يعتد مس يتضح اليه وليس غرضهم في

هذا المقام افادة القطع واليقين بل مجرد الظن الغالب كما ذكر في امثالها وفيه بحث فان البرودة لو كانت
مقتضية للثقل والحرارة للخفة كانت الطبقة الزمهريرية مثلا بالنسبة الى الهوا الذي تحته اثقل ولا شك ان الخفيف
يطفو على الثقيل والثقيل يرسب فيه فابال الطبقة الزمهريرية انها تطفو على الهوا الاخف منها والاصح انها
فيها فالاولى ان لا يسلم ان البرودة مقتضية للثقل مطلقا وان الحرارة مقتضية للخفة مطلقا فان الثقل الحقيقة يستدعيهم
لحركة حاملها الى التحت والخفة الى الفوق ولا يلزم من عروض البرودة للخفيف ان يصير ثقيلا متحركا الى التحت لجواز ان يبقى
مع ذلك خفة ويكون متحركا الى الفوق غاية الامر ان يكون يصير حركته الى الفوق بطيئا وكذا لا يلزم من عروض
الحرارة للثقيل ان يصير خفيفا متحركا الى الفوق لجواز ان يبقى مع ذلك ثقله ويكون متحركا الى التحت حركة بطيئة
اذا تحرك اليه والطبقة الزمهريرية وان كانت باردة بالنسبة الى الطبقة التي تحتها لكن لا يخرج بذلك عن الخفة م
واقتضا الفوق بل الطاف الخفة التي لها في نفسه هي ما للطبقة الزمهريرية والطبقة التي تحتها يصير اجزاؤها
بواسطة انعكاس الاشعة كما حقق في موضعه واذا كانت الطبقة الزمهريرية لها خفة مستدعية للفوق
لم يرسب فيما تحتها لان ذلك حركة الى التحت وهي مقتضى الثقل لا الخفة فهذا سبب عدم رسوب الطبقة الزمهريرية
فيما تحته واما سبب عدم طفو ما تحتها عليها مع انه اخف منها فيحتمل ان يكون لاختلاف اجزاء ما تحتها في تلك
الحرارة الضعيفة العارضة له فان تلك الحرارة تضعف شيئا فشيئا بحسب البعد عن الارض والماء حتى اذا بلغ الى
قرب الطبقة الزمهريرية يصير ضعيفة جدا الماذكر في موضعه ولما كانت الطبقة الزمهريرية اكثف مما يليها من
الطبقة التي تحتها لكونها اقل حرارة منها بواسطة حلولها على الحرارة العارضة وفضل حرارتها عليها قليلا
جدا لا يقدر على الصعود فيها والطفو عليها وكذا الحال في ساير اجزاء ما تحت الطبقة الزمهريرية فان كل طبقة
تعرض فيها اكثر مما تحتها وفضل حرارة ما تحتها عليها قليل جدا فلا يقدر ما تحتها على النفوذ فيها والطفو عليها
قوله رطب تشهد به الحس قال بعض الفضلا قيل القول برطوبة الهوا في القول منهم بان مخالطة الرطب
باليابس يفيد استمساكا من الشكل الى ان لا مخالطة الهوا بالتراب لا يفيد ذلك اجيب بانهم لا يتفقون على ان كل
رطب مخالط باليابس يفيد الاستمساك بل انما لذلك من فسر الرطوبة بسهولة قبول الالتصاق والانفصال
وهو لا يقول برطوبة الهوا واما من فسر الرطوبة بسهولة قبول الاشكال وتركها فانه يقول برطوبة الهوا
فنقول ان اختلاط بعض الاجسام الرطبة واليابسة يفيد ذلك **قوله** لان في صحنها كما في الزجاج
قال بعض الفضلا القوم حكموا على بعض الاجسام في مقام نفي اللون والضوء عنه بكونه شفافا فالشيخ

في الاشارات اعلم ان استشفاف النار الساتر لما وراءها انما يكون لها اذا كان اذا علقت شيئا ارضيا سعلى بالضو
ع ولذلك اصول الشعل وحيث النار قويه هي شفافه لا يقع لها ظل ولا يقع للمرتبة ظلا من مصباح اخر وربما
كان لانتشاره وانتشار لهيبه اكثر من حجم الشعاع حتى يكون له ظل الا ان يقول ان التشعب للانتشار وخلافه
للاستمداد الصنوبري سيحصل فيتبين من هذا جميعه ان النار البسيطة شفافة كالهواء واذا استحال الي
النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة تستفظ انها طفيت انتهى كلامه ومن نظر في هذا الكلام يظهر له
ان الشيخ استعمل لفظ الشفاف هنا في مقابلة المرئي والملون والمضي حيث قال اولا لان استشفاف النار
اخلاطا جزاء ارضية لها فيشتعل بالضو ولذلك كانت المواضع التي كانت النار فيها قوية كانت شفافة اي غير
ملونة ومضية وقال ثانيا فيتبين من هذا جميعه ان النار البسيطة شفافة فجعل الشفاف مقابل المرئي
الذي لا يكون ملونا ومضيا كيف والمقام ليس مقام بيان ان النار لا يمنع نفوذ الشعاع مطلقا بحيث
يحتمل ان يكون ملونا ومرئيا كالزجاج ولذلك قال الامام في شرحه المقصود من هذا الفصل بيان ان
النار غير ملونة ولا مرئية ويدل عليه كلام المحاكمات وقد ذكرنا فاذا ظن انها طفيت في سقف هنا عن غير
فظن انها انطفت ونزيح طول الانطف على مجرد الشفاف ويدل على انه اراد بالشفاف ما لا يكون ملونا
ومرئيا ولذلك قال العلامة الرازي في المحاكمات شفت وعلت عن الحس ونقل عن الحكماء ان الشفاف حالي عن
الضدين السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان كما وقع في المواقف فانه يدل على ان الشفاف
غير ملون فينبغي ان يحمل ما ذكر هنا على اصطلاح اخر غير ما ذكر في الشفا ان سلم ان الشيخ بصدد
بصدد التفسير في ذلك الكتاب ويحمل اطلاق الشفاف على الزجاج الملون المرئي على الاصطلاح
المذكور في الشفا دون هذا الاصطلاح او يحمل النفوذ فيما ذكر في الشفا على النفوذ الكامل
فيكون المعنيان متلازمين لان الزجاج الملون لا يكون فيه نفوذ تام ويكون اطلاق الشفاف عليه
بطريق التجوز لقربه من الشفاف الحقيقي وفيه بحث اذ الشيخ اراد بالملون هنا على ما صرح به في الشفا
بقوله فانا نعني بالملون ما اذا احيل بيننا وبين مرئي لم يؤد الى البصر غير الملون بهذا المعنى هو الشفاف
بالتفسير المذكور في الشفا لا باصطلاح اخر كما هنا ولا انه ان نفوذ الشعاع في الزجاج الملون
غير تام بل الظاهر ان نفوذه في الزجاج الملون وغير الملون لو وجد متقارب وليس للون كثير مدخل
في منع نفوذ الشعاع حتى يكون الاطلاق الشفاف عليه مجازا **قوله** الاولى ما امتزج فيه النار

فان قلت لا شك ان النار اذا لم تتشبث بما تحرقه لا يتوقف كثيرا في الهواء بل اما ان ينقلب هواء او يطفو عليه فكيف
يتصور ان يبقى دائما او مدة طويلة طبقة ممتزجة من نار وهواء ولماذا لا ينقلب النار التي فيها هواء واذا لم
ينقلب هواء لم لا تطفو عليه حتى لا تكون مقتضى الطفو على الهواء بالطبع قلت يتصور ذلك بان الادخنة
الغليظة الدهنية التي هي مادة ذوات الاذناب وما يشبهها اذا قرب من كرة النار ووصل راس هذا الدخان
اليها تتشبث النار به وتحرقه منزلة الى ان يبلغ الى اسافل الدخان المذكور كما اذا وضع شمع منطفئ تحت
مصباح بحيث يصل دخانه الى المصباح يتشبث الدخان بالنار وينزل الى ان يبلغ الى الشمع ولما كان النار
احق من الدخان الغليظ المذكور يكون الدخان المذكور راسخا في كرة الهواء واذا بلغت النار اليه تتشبث
وتحرقه في كرة الهواء فلا محالة الممتزج النار بالهواء ما دام يحرقه فما دام دخان يحرق هناك كانت تشبث
النار ممتزجة بالهواء واذا تتابع تصاعد الدخانات الغليظة الى كرة النار بقي الامتزاج المذكور على حسب
قوله الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب فان قلت ما سبب كون حدوث الشهب في طبقة
هي تحت طبقة تحدث فيها ذوات الاذناب وما يشبهها ومن اين علم ان الهواء في هذه الطبقة اكثر مما في
الطبقة المذكورة الاولى حتى يقال الثانية الهواء الغالب قلت يحتمل ان يكون سببه رقة الدخان الذي
الذي هو مادة الشهب وغلظ الدخان الدسم الذي هو مادة ذوات الاذناب وما يشبهها فان الرقيق
اطوع لقبول الاشتعال واذا تحركا الى العلو يصير اطول من الغليظ فاذا وصل راسها الى
الى كرة النار وتشبث النار بها وتحرقها منزلة الى ان يبلغ الى اسافلها يكون بروزها مع مادة
الشهب اكثر فيكون احتراقها تاما فيما تحت ما فيه احتراق الغليظ ولذلك ترى نار الشهب منزلة حدا
ولا يرى نار ذوات الاذناب واخواتها كذلك ولما كانت مادة الشهب ارق كان احتراقها اسرع وقوي النار فوقها
في هذه الطبقة اقل فيكون الهواء غالبا فيها على الهواء الكاين في الطبقة الفوقانية **قوله** له طبقة واحدة
قال بعض الفضلاء الذي يحصل بالبال انهم لم يعتبروا للمائيات كما اعتبروها للهواء والارض لانهم نظروا الى اسباب دها
لما تأثير الاقسام تأثير المعتد به في نظرهم بسبب كون تلك الاقسام منشا للاحكام المختلفة الا ترى
كون منشا لها كطبقات الهواء فان بعضها منشا لتكون ذوات الاذناب والنيازك وما اشبهها وبعضها
منشا لتكون الشهب وبعضها منشا لتكون الصواعق والرعد والبرق والسحب وبعضها خال عنها او سبب كون
المتميز بما يعدونه ان يكون متميزا بحيث يعد ونه حقيقة اخرى كالطين فان الناس يفرقون بين التراب والطين حتى

يعدون الطين حقيقة مغايرة لحقيقة التراب ويثبتون لها احكاما ويعبرون عنها باسم خاص واما
الماء فليس لها اقسام لها احكام مختلفة ظاهرة ومتمايزة عند الناس مثل التمايز المذكور في الطين بل الماء عندهم
شيء واحد ولا يفرقون بين ما يختلط بالاجزاء الارضية وبين ما يختلط بالاجزاء الهوائية وما يخلو عنهما
فلذلك لم يعتبروا لها طبقات وان امكن ان يعتبر باعتبار ما ذكر وفيه بحث اذ الاجزاء الهوائية لا تتوقف في الماء
حتى يكون طبقة من الماء مخلوطة بها ثم قد يتصاعد من الماء اجزاء رشية بواسطة الحرارة وغيرها وينتشر في
الهواء لكن ذلك في الطبقة الاخيرة من الهواء لا في طبقة الماء وتوقف الاجزاء الرشية المائية في الهواء يكون
بواسطة بقاء الحرارة الغريبة فيها وقد يكون بسبب احر الاجزاء الارضية ايضا لا يتوقف زمانا يعتد به في الماء
حتى يعد الماء المخلوط بالاجزاء الارضية طبقة من الماء بل هي ترسب فيه سريعا اذا وقعت فيه **قوله** اذ لم تخل الا
في زمان من الازمنة عما يبرده هذا المنع ضعيف لان ما يبرد الارض هو مجاورة الامور البارده كالثلج والجمد والماء
البارد وامثال ذلك وتخلي بعض اجزائها عن مجاورة تلك الامور غير عسير **قوله** في مقاطراته الحقيقية قال
بعض الفضلاء اي مقاطراته الشمس اي اذا كان مركز جرمي النيرين على طرفي قطر واحد من اقطار فلك
البروج الذي مركزه مركز العالم فانه ينخسف القمر انخسافا كليا قطعا قال في شرح التذكرة ودل ذلك على
ان الارض في الوسط لان الكسوف انما يقع على استقامة الخط الواصل بين مركزي الشمس والارض فلو لم يكن
مركزها مركز العالم لم يقع الانخساف الكلي بمعنى وقوعه بتمامه في ظل الارض في المقاطرات الحقيقية التي عن
وبهذا يعلم ان الارض ليست مايلة الى جهات اخر فيما بين الجهات التي ذكرنا انتهى كلامه واقول هذا يدل
على ان الانخساف الكلي في مقاطراته الحقيقية دليل على ان الارض في الوسط غير مايلة الى جهة من الجهات الست
وما ذكره في المواقف يدل على عدم خروج مركزها من الجهات الاربع جهتي القطبين وجهتي الراس والقدم
دون خروجه عن احدى جهتي المشرق والمغرب وان الدليل على عدم الخروج منها ما ذكره بقوله
ان زمان ارتفاع الكواكب ... والحق هو الاول فان من وجه التامل انه لو كانت الارض مايلة
الى جهة من الجهات سواء كانت جهة المشرق او المغرب او غيرها لم يلزم انخساف القمر الكلي في بعض المقاطرات
الحقيقية اذ لو وجد قطر لا يكون مارا بمركز الارض ما اذا وقع النيران في طرفي هذا القطر لم يلزم وقوع
القمر بالكلية في ظل الارض **قوله** حركة المرمي اسرع لا يلزم من كون حركة المرمي الى جهة حركة الارض اسرع
من حركة الارض ان يرى حركتنا ابطأ من حركة المرمي الى خلاف جهة حركة الارض في الصورة المفروضة

وانما يلزم ذلك لو كانت حركة الارض محسوسة اما اذا كانت حركتها بواسطة البطوء المفرط غير محسوسة فلا فالاولى ان
يقال اذا كانت حركة المرمي اسرع من حركتها لزم ان يكون بعد المرمي الى جهتها عن الرامي اقل من
بعد المرمي الى خلاف جهتها عنه في الصورة المفروضة وليس كذلك **قوله** هي مسامتة مع جميع
ما فيه اقول حركة ما في الهواء بواسطة حركة الهواء يتصور على وجهين احدهما ان يكون الحركة عرضية
ولا يخفى ان الكبير مساو للصغير في تلك الحركة كالاجسام الموضوعة في السفينة المتحركة والثاني
ان يكون الحركة قسرية حاصلة من مصادمة بعض اجزاء الهواء مع ما فيه ويكون حركة الحجر الكبير
ابطأ من حركة الحجر الصغير لان تحريك الهواء الكبير اقل تأثيرا من تحريكه للصغير ثم ان الله للجسم الذي
لا يمنع الهواء عن النزول كالحجر اذا رمي في الهواء المتحرك وتحرك بحركته كان حركته قسرية لا عرضية
ولذلك لو رمي الحجر الكبير والصغير في مهب الريح وتحركا بحركتها كانت حركة الصغير اسرع واذا كانت
حركتها قسرية كانت حركة الكبير ابطأ ولا يتم الجواب **قوله** الحكم بتشفيف الارض توجب الحكم بان لا يقع
خسوف اصلا ثم لجواز ان لا يحجب الارض البسيط نور الشمس عن القمر ويحجب الارض المخلوط بغيرها
نورها عنه قال الشيخ في طبيعيات الشفا فنقول ان هذه العناصر الاربعة لا يوجد فيها من الكيفيات
الا الاربع والا الخفة والثقل ما خلا الارض فقد يشبه ان يكون لها لون لكن لمانع ان يمنع ذلك
فيقول ان اللون الموجود للارض انما يوجد لها بعد امتزاجها بالمائية وغير ذلك يصح لذلك المزاج ان
يكون ملونة ونقول لو كان لنا سبيل الى مصادمة الارض الخالصة لكنا نجدها خالية عن الالوان وكنا
نجدها شفافة فان التعلق بالاجسام البسيطة ان لا يكون لها لون ثم قال اما حاصله ان الاحرى
عندي ان لها في ذاتها لونا لانها لو كانت شفافة غير ملونة لرى في شيء من اجزاء الارضية شفاف الترابية
ولكان حكمها حكم الماء والهواء فان كل واحد منهما وان امتزج فلا يعدم فيه شف ثم قال فالاحرى
فالظاهر ان يكون الارض ملونة لا تنفذ فيه البصر فانا نعني بالملون ما اذا احيل وراءه مرئي لم يؤد
الى البصر **قوله** اذا احلت بالقرع والانبيق ظهر منها كاجزاء ارضية كما في الاستدلال المذكور بحث
لجواز ان ينقلب الممتزج بعد رياضة القرع والانبيق فيه الى الماء والارض والهواء من غير ان يكون فيه شيء
من ذلك كما ان الحرارة النارية اذا اثرت في ماء العقد ربطرحه اجزاء هوائية بانقلاب اكمالها
ولا يلزم من ذلك ان يكون في الماء اجزاء هوائية فاذن لا يلزم من ظهور تلك الاجزاء في الممتزج بعد

بعد تاثير القوى والاشبه فيه ان يكون تلك الاجزا حاصلة فيه وكيف يكون النار موجوده في المركبات
ولا تنطفي في الزمان الطويل الذي يكون المركب موجودا فيه مع صغر حجمها ومجاورتها للاجزا المائية
ولعدم وجود العناصر بالفعل في المركبات لا ينتهي تحليل المركبات الى حد يكون كل جزء منه مرضيا في الياقوت
مثلا وان كان في غاية الصغر يكون ياقوتا اما الياقوت بتمامه ياقوت من غير ان يكون بعض منه نارا مثلا
ومن ثمه ذهب المحققون الى ان البسايط العنصرية حاصلة في المركبات لا على الحقيقة بل بالقوة كما صرح
به بهمنيار والشيخ قد استدل على انها ليست حاصلة بالفعل في المركبات حيث قال في طبيعيات الشفا قد
اجمع المشاؤون على ان الامتزاج لا يكون الا اذا كانت البسايط محفوظه ولو كانت البسايط محفوظة
على حالها لما كان يوجب اجتماعها جسما او عظيما في المركبات تحس بسايطها وهي موجودة حتى لو كان
الحس البصري في غاية القوة على الادراك حتى انه يرى بدل الحمرة نارا وارضا وهوا متميزا فلا يكون اللحم
الحقيقة لحما بل بحسب رؤية انسان انسان هذا كلامه وهو صريح في ان البسايط العنصرية ليست موجودة
في اللحم ثم قال الشيخ وقالوا اذا فسد احدهما او كلاهما فان الفاسد لا يصلح ان يقال لها ممتزج ولا الفاسد
والباقي ثم قال ارسطو العدد ذلك في الممتزجات ثابتة بالقوة او قال الكل الممتزجات فيها ثابتة وعنى
بالقوة الفعلية التي هي الصورة لم يعن انها تكون موجودة بالقوة التي تكون للمادة في ذاتها انتهى كلامه
وحاصل ما حمل الشيخ ما نقل عن ارسطو انه اذا انقلب الممتزجات كما مثلا تبقى في مواد الممتزجات صور من
شانها ان تفعل فيها لكن بواسطه مانع من فعلها وهو الصورة اللحمية لا تفعل فاذا زال الصورة اللحمية القريبة
والاشبه تفعل تلك الصور في المواد مثلا عند انقلاب الممتزجات كما يبقى في مادة الجزء الناري صورة من شانها
ان تجعل تلك المادة ما ماذا سيالا اذا لم يكن لها مانع عن هذه الافعال فكذا اذا وجد مانع عن التبريد لمصادفة
النار لم تجعل المادة باردة واذا وجد مانع عن السيلان لمصادفة البرد الشديد لم تجعلها سيالا فكذلك
اذا وجد مانع عن جعلها ما كوجود الصورة اللحمية تجعلها ما فاذا زال هذا المانع ولم يعرض هناك مانع
اخر تجعلها ما وكذا الحال في مادة الجزء الناري والهوائي والارضي حيث يبقى في كل واحد منها صورة
من شانها ان تفعل فيها اذا لم يكن هناك مانع من فعلها فيها لكن الصورة اللحمية مانعة عن فعل كل واحدة من تلك
الصور في مادتها فعلى ما حققه الشيخ يكون مراد المشائين بقولهم البسايط محفوظة في المركبات
ان موادها مع صور ممنوعة عن العمل فيها محفوظة حتى اذا زال المانع تجعل الصورة التي في مادة الجزء الناري

مادتها نارا والتي في مادة الجزء الارضي مادتها ارضا والتي في مادة الجزء الهوائي مادتها هوا والتي في مادة
الجزء المائي مادتها ما وعلى هذا وجه انقلاب المركبات الى العناصر الاربعة بعد زوال الصورة الحاصلة بواسطة
الامتزاج التي هي المانع عن عمل الصور الكاينة في مواد الاجزا العنصرية ثم ان الشيخ ذكر مذهبا محدثا في
المزاج في قرب زمانه وهو ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادي ذلك الى ان يخلع صورها
ولا يكون لواحد منها صورته الخاصة ويلبس صورة واحدة ورد ذلك ببيان طويل لا يطول بذكره والفرق بين
هذا المذهب ومذهب المشائين على ما حققه الشيخ انه يبقى في مادة كل واحد من البسايط صورة خاصة
بها غير عاملة فيها لمانع على مذهب المشائين ولا يبقى فيها شي من الصورة المذكورة على هذا المذهب ولا يظهر اثارها في المركبات
بعد بطلان الصورة التركيبية للعناصر الاربعة بخلاف المذهب الاول فان قلت اذا وجدت صور البسايط فيها
اذا لم يكن عاملة لم يصح تعريف الصورة بالجزء الذي يكون المركب بالفعل قلت التعريف المذكور للصورة المعينة للمادة
العاملة فيها وكذا النمط الصورة موضوعة بازائها ولذا عبر الحكيم عنها حال العزل عن العمل بالقوة لا بالصورة
كما نقل الشيخ عنه هاهنا وتسميتها حال العزل عن العمل بالصورة باعتبار ما كان او ما يكون فان قلت نحن نرى
الصور ما اثارها فاذا كانت صور البسايط غير عاملة مع صورة المركب لم يكن لها اثر في المركب فكيف يعلم
انها موجودة فيه قلت نعلم وجودها فيه بانه يظهر اثارها بعد ابطال صورة المركب بالنوع والاشبه كما حققه
الشيخ في بيان ابطال المذهب المحدث في المزاج قوله قال الحكما الانواع المتوالدة يجب ان تكون قديمة لو اراد بالنوع
المتوالد ما يتوقف كل فرد منه على فرد اخر من ذلك النوع وبالنوع المتوالد ما هو اعم من ذلك في جواز وجود
النوع المتوالد بحث اذ لو توقف كل فرد منه على فرد اخر منه لم يحصل احد هذه الافراد لامكان حصول فرد اخر
منه ثم ان يحصل فرد منه حتى يحصل منه فرد اخر نعم اذا لاحظ العقل فردا معينا منه جوز ان يحصل من فرد
اخر وذلك الاخر من اخر وهكذا ولما فرض ان يكون افرادا غير متناهية لا يقدر العقل ان يلاحظ جميعها بهذا
التفصيل والتطويل فساد ذلك بهذا النظر اما اذا لاحظ جميع افراده مجملا وتذكر ان حصول واحد
منها بدون حصول واحد اخر سابق عليه ممتنع وان للسابق حكم اللاحق حكم جزما بامتناع حصول شي منها
وقد مر لذلك نظاير قوله تحصل كيفية متشابهة في الكل قال بعض الفضلا تفسير التشابه على ما ذكره
الحكيم ان يكون اجزا العناصر في المركب متكيفة بكيفية واحدة بالنوع مثلا لا يكون الجزء المائي متكيفا كالجزء
الناري الحار التي يكون متكيفا بها بلا تفاوت في الشدة والضعف وكذا الحال في سايرها فان قيل كيف تصور التشابه

بهذا المعنى في المركب من الاعضا المختلفة المزاج كبدن الانسان المركب من القلب الذي في غاية الحرارة ومن الدماغ
الذي في غاية البرودة فانه لا يتصور هناك التشابه بين اجزا الممتزج قلنا ليس المراد باجزا الممتزج التي اعتبر
تشابهها الاجزا المقدارية كما توهم بل الاجزا التي هي العناصر وليس معنى تشابهها تشابه كل جزء مقداري منه مع
الاخر بل تشابه كل جزء عنصري من حيث هو كل مع الاخر كذلك والاشبه ان الاتحاد في النوع لا يقتضي ان يكون كل جزء من
اجزا كل فرد من النوع متحدا في النوع مع كل جزء من اجزا فرد اخر من ذلك النوع كالبلقة المتحدة في الافراد في حقيقة
البلقة فان كل جزء من فرد منها ليس متحدا مع كل جزء من فرد اخر منها فعلى هذا ان كل الجزء الناري من بدن الانسان من حيث هو كل
فان حرارته متحدة مع حرارة كل الجزء المائي منه كذلك في حقيقة الحرارة المخصوصة فان تفاوت الاجزا المخصوصة من افراد
هذه الحقيقة لا ينفي الاتحاد في تلك الحقيقة كالبلقة فان التشابه على قسمين تشابه يكون كل جزء مقداري من احد المتشابهين
مشتركا في الحقيقة النوعية مع كل جزء مقداري من الاخر كما اذا لم يكن اجزا المركب متفاوتة في المزاج وتشابه لا يكون كذلك
بل يتفاوت بعض الاجزا المقدارية مع بعض كما اذا كان اجزا المركب المقدارية مختلفة المزاج وهذا التفاوت لا ينافي تشابه كل
العنصر مع الاخر مثله وفيه بحث اذ مرجع ما اعتبر من تشابه كل العنصر الى ان كل مرتبة من مراتب الكيفية المزاجية التي توجد
في الجزء الناري من المركب توجد في الجزء المائي منه مثلا وبالعكس وكذا الحال في ساير الاجزا العنصرية الحاصلة في المركب ولو
اريد بالتشابه ذلك لكان مجموع مركبات مختلفة كحيوان وبحر وحجر متشابها بهذا المعنى فان كل مرتبة من مراتب الكيفية
الحاصلة ثم المزاجية التي توجد في الجزء الناري مثلا من هذا المجموع حاصلة في الجزء المائي والهوائي والارضي منه ايضا وبالعكس
ولا شك ان مثل هذا المجموع ليس متشابها في المزاج فالاولى ان يقال المراد بتشابه المزاج في الكل ان يكون متشابها
في كل جزء من اجزائه ما له من مزاج واحد سوا كان ذلك جزءا واحدا طبيعيا كقطعة ياقوت او جزء من اجزاء امر
واحد طبيعي كحلاوة دماغ من حيوان قوله فان صورة كل منها يفعل في غير مختلفين متقابلين قال بعض الفضلا
قال المص في شرح الاشارات ان الدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الحار اذا
اختلط بالماء البارد ينفعل كل منها عن الاخر وانفعال البارد من الحار انما هو من الصورة المائية وهي مبردة
بالذات فلولا ان تاثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها وقال في نقد المحصل والحق ان الكاسر
هو الكيفية والمنكسر هو محلها ولذلك يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورة بين
فيها فلا يلزم منه محذور ومن كلامه فيه قض هذا كلامه والايد هو علمك ان النظر الجليل يستدعي ان يكون الماء البارد ينفعل
عن الماء الحار عند امتزاجهما ولو كان الماء فاعلا كان الفاعل صورة لا كيفية والمص جرى على هذا في شرح الاشارات

والنظر الدقيق يستدعي ان ينفعل الماء البارد عن حرارة الماء الحار عند الامتزاج المذكور ولو كان الحرارة فاعلة
كان الفاعل الكيفية لا الصورة والمص اختار ذلك في نقد المحصل قوله لا يتصور الا باحالتها في كيفيتها اقول
ان اراد بالكيفية التي ادعى انه لا يتصور اعداد المادة الا باحالتها فيها كيفية محسوسة من جنس الحرارة والبرودة كما
يشعر به قوله فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة حتى كان اعداد الماء لقبول الحرارة بحصول كيفية قريبة
من الحرارة المعدة له فالحصر ممنوع اذ لو كان كذلك ينتقل الكلام الى تلك الكيفية القريبة من الكيفية المعدة ونقول اعدادها
الماء لقبولها بحصول كيفية اخرى من هذا الجنس فيه وهكذا ثم اعداد المادة لقبول الصورة بحصول كيفية من هذا
الجنس في اعدادها لقبول الكيفية وان اراد الكيفية الاستعدادية فهذا مسلم لكن لا يلزم من نقل الكلام
الى الاعداد محذور لان الكيفية المعدة باقية حال الاعداد مثلا البرودة المائية المعدة لمادة النار لقبول
البرودة باقية حال حصول الكيفية الاستعدادية من حرارة النار في مادة الماء فلا يلزم شي من المحذور وانما يلزم
ذلك لو كان الاحالة في الكيفية المعدة هذا وان شئت تحقيق هذا المقام الذي زل فيه اقدام الافهام فاعلم
ان اعداد كيفية مادة كيفية اخرى لقبول الكيفية انما يكون في زمان لا في ان لان المصادفة الايرى ان الماء المجاور
للنار يتسخن بعد حصوله في اول وصلة المجاورة فاذا امتزج العناصر وتمادى امتزاجها زمانا لا بد ان
تستعد مادة كل منها في ذلك الزمان لقبول كيفية مناسبة للكيفيات المعدة مع بقا كيفياتها المحسوسة فيه
ثم لما تم الاستعداد زال عن مادة كل منها كيفيته المحسوسة وقام بها كيفية مناسبة للكيفية المعدة ثم
يتحرك كل منها في كيفيته الى ان يشابه كيفياتها مثلا الحاصل في مادة الجزء المائي حرارة ضعيفة لتحقق
ما يتوقف عليه حصولها وهو مجاورة الماء للجزء الناري زمانا لا في ان ويحصل في مادة الجزء الناري
برودة ضعيفة لتحقق ما يتوقف عليه حصولها وهو مجاورة الماء والارض زمانا لا في ان ثم لما كان الجزء الناري
بعد احر من الجزء المائي وكان مجاورا له زمانا لا في ان يقتضي حركته في كيفيته وكان الجزء المائي ابرد
وكان مجاورا له زمانا كذلك تحرك كل واحد منهما في كيفيته الى ان يتشابها في الكيفية وقس عليهما
الجزء الهوائي والارضي ولا يرد على هذا ما اورده الشيخ من ان انفعال المادة هاهنا ليس الا باستحالتها في كيفيتها
واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة وكان الاشكال عن انفعال الكيفية عن الكيفية
باقيا بحاله وانما قلنا لا يرد ذلك لان تاثير كل واحد منها في مادة الاخرى باعداد المادة لقبول
الكيفية المناسبة للمعد وذلك الاعداد قبل انكسار سورتها كما ذكرنا فلا يلزم ان يكون الغالب حال الغلبة

معلوبا ولا ان يصير المغلوب غالبا ولا يرد عليه ايضا ما اورده بعض الفضلا من ان الاعداد مقدم على وجود
المعد فالجزم بكون المعلول غالبا لا ان صرافة كل كيفية معدة للمرتبة الضعيفة من كيفية اخرى سابقة وتلك
المرتبة الضعيفة معدة للمرتبة الاخرى من الاولى اضعف وهكذا الى ان ينقطع الحركة وتصل الى المنتهى الذي
هو الكيفية المتوسطة المتشابهة لتوهم هنا شي وهو ان المعد لا بد ان يكون له مدخل في المعلول من حيث وجوده
وعدمه فاذا كان سورة كل كيفية معدة لفعل السورة التي تستلزم اعدادها لا اشتعال المادة في كيفيتها الا
من انكسار السورة وزوالها يكون زوال سورة كل كيفية علة لزوال الاخرى فيلزم الدور وانما قلنا لا يرد هذا
ايضا لان المعد حسبما حققناه امتزاج العناصر الباقية كيفياتها على صرافتها زمانا لا ابقا والمعلول هو
الكيفية المناسبة للكيفية المعدة فاذا انعدم الامتزاج في الزمان المخصوص المذكور بانقضا ذلك الزمان حصل
المعلول الذي هو الكيفية المناسبة ولا يتوقف حصوله على انكسار سورة كيفية العناصر حتى يلزم الدور
لا انكسار سورتها وحدوث الكيفية المناسبة للمعدة في آن واحد كما ان زوال البياض عن المحل وحدوث
السواد فيه في آن واحد والرد عليه ايضا ما سيورد الشارح على قول من قال الحق ان تفاعل وانفعال
بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متصورة مباينة معدة تام لزوال تلك الكيفيات
الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها من ان تلك الاجزا المتصورة التي حلت كيفياتها الصرفة بلا
فعل ولا انفعال يكون متفاوتة في الاستعداد فكيف يلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل وانما قلنا
لا يرد عليه ذلك لان اجتماع العناصر زمانا لا ابقا على صرافة كيفياتها بلا فعل ولا انفعال على ما حققناه
معد لان يحصل في مادة كل واحد منها كيفية مناسبة له لا كيفية متشابهة في الكل حتى يرد عليه
الرد المذكور ثم اجتماعها اكثر لذلك زمانا ثانيا يستدعي تحرك مادة كل واحد منها في الكيفية المناسبة
الى الكيفية المتشابهة في الكل واذا انتهى حركتها الى الكيفية المتشابهة تلبس مادة كل منها تلك الكيفية هذا
وقد قال بعض الفضلاء قيل المراد بالتشابه في المزاج ان يكون لكل جزء من اجزا العناصر من المزاج
بقدر ما يكون للاخر مثلا ينبغي ان يكون للجزء المائي من الحرارة ما يكون للجزء الناري وهكذا وقد صرح
الكل المحققين بانه لا بد في التشابه ان يكون الكيفيات القائمة باجزا العناصر متماثلة في الشدة
والضعف وغير متفاوتة فيهما ولنا فيه بحث لان الدليل الذي استدلوا به على ثبوت المزاج بمعنى
الكيفية الواحدة المذكورة وهو ان تحقق المناسبة بين المفيض والمستفيض الذي لا بد منه في الافاضة وانما

يتصور

يتصور في صورة افاضة الصور النوعية من المبدا على المركبات المزاجية اذا ثبت الكيفية المزاجية الواحدة
في جز المركب اذ حينئذ يتحقق المناسبة بين المركب المستفيض والمبدا المفيض في الوحدة انما يدل على ثبوت المزاج
الواحد في اجزا المركب مطلقا اعم من ان يكون ذلك واحدا بالنوع اولا اذ المناسبة بين المفيض والمستفيض
التي لا بد منها في الافاضة متحقق في صورة الاتحاد وان كان الاتحاد لا بالنوع وكون المناسبة في حقيقة النوعية
كافية في الافاضة دون غيرها ليس مما يدل عليه شبهة فضلا عن البرهان وليس لهم دليل دال على تعين الكل في
من الاتحاد على انا نقول تفسيرهم التوسط بكون الكيفية بحيث يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس
الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة يدل على ان لا يكون الاتحاد بالنوع الذي اقتضاه تفسير التشابه بالمعنى
المذكور معتبرا في الكيفية المزاجية لان هذا التفسير متحقق في صورة الكيفيات المتفاوتة على الشدة
والضعف بشرط ان يكون كل واحد من المنفعلين مندرجا تحت مطلق الكيفية الفاعلة مثلا يكون برودة
الما منكسرة بحيث تصدق عليه مطلق الحرارة ولا يكون واصلة الى حد سخونة النار ففي هذه الصورة
يتحقق التوسط بالتفسير المذكور ولا يتحقق الاتحاد في الحقيقة النوعية لان الحرارة ليست حقيقة نوعية عندهم
لا يقال تحقق التوسط بالمعنى المذكور انما يدل على عدم اعتبار الاتحاد في النوع في الكيفية المزاجية لان
قيد التشابه المفسر بالتفسير المذكور معتبر في تفسير المزاج ايضا لانا نقول انهم صرحوا بان قيد التشابه
ليس للاحتراز بل لتحقيق الماهية فان قيد التوسط يخرج ما يمكن ان يخرج منه فلا يكون التشابه اخص من التوسط
بالمعنى المذكور فظهر مما ذكرنا ان القول بكون التشابه عبارة عما ذكرنا مناف للقول بكون التوسط
مخرجا لما يمكن ان يخرج بالتشابه لظهور ان الاول اخص من الثاني وايضا قولهم ان انكسار تضاد
الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية توجب ان يحصل لتلك العناصر الممتزجة الى مبدا
الواحد بسببها ليستعد ان يفيض عليها صورة او نفس تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كان النسبة اكمل
والتعلق التي يضاف لمبداها اشبه يدل على ان الاتحاد الذي اعتبروه يتفاوت فبعضه اشد وبعضه اضعف
وهذا لا يتصور الا اذا كان وحدة الكيفية الوحدانية قابلة للشدة والضعف بان يكون بعضها اتحادا في
النوع كما اذا كان الكسر والانكسار اشد وبعضها اتحادا لا في النوع كما اذا لم يكن كذلك والشبهة
في ان الاتحاد بالنوع الذي ارادوه بالتشابه المفسر بالتفسير المذكور لا يتصور فيه التفاوت المذكور وفي
محل بحث اذ الظاهر ان مراد القوم مما نقل عنهم من تشابه اجزا العناصر في المزاج ان الاجزا العنصرية

لا تختلف في ان يكون الاجزا النارية مثلا احر من المائية والمائية ابرد منها الى غير ذلك ولم يريدوا ان الاجزا
كل ممتزج واحد حقيقي نوعا واحدا من الكيفية المزاجية لا حسبه فان اختلاف اعضا الحيوان الواحد الذي له
صورة واحدة في الكيفية المزاجية ضروري فان القلب نوعا منها والدماغ نوعا اخر وكذا العظم واللحم الى غير ذلك
والتفقه فيه ان الاختلاف ان الصور النوعية تتبع الكيفية فان الماء اذا اشتد حرارته ينقلب هواء والهواء اذا استولى
عليه البرودة ينقلب ماء واذا اشتد حرارته يصير نارا والنار اذا انتقص حرارته يصير هواء الى غير ذلك فذهب القوم الى ان
الصور النوعية الفائضة على المركبات العنصرية ايضا تابعة للكيفية العارضة للاجزا العنصرية المركبة هي منها لكن لا
يكفي في حدوث الصورة الواحدة بالعدد اتحاد كيفية الاجزا العنصرية بالنوع كما ان الاتحاد كيفية الاجزا العنصرية
كلها واحدة بالجنس والمحمول والموضوع ايضا والعرض لجميع تلك الاجزا صورة واحدة بالعدد وان كثيرا من البسيط
المتحدين في نوع واحد من الكيفية المزاجية كقطعتي ياقوت ليس لهما صورة واحدة بالعدد بل مناط ذلك الى ان
يعرض للاجزا العنصرية المتصورة المتناسبة كيفية واحدة بالعدد بان يخلع تلك الاجزا كيفياتها ويعرض
لجميعها كيفية بسيطة واحدة بالعدد فهي تستتبع صورة واحدة بالعدد سوا كان الاجزا المفروضة في تلك
الكيفية متحدة في النوع كقطعة ياقوت متشابهة فان مزاج ابعاضها نوع واحد او مختلفة فيه كثيرا فان مزاج
اعضائه انواع مختلفة معتدله بعضها بعضا حرارة ولا يذهب عليك انه لا يلزم من بساطة الكيفية العارضة
للاجزا العنصرية ان يكون الاجزا العنصرية متشابهة في الكيفية بمعنى ان الاجزا المائية مثلا لا يكون ابرد من الا
النارية والنارية احر منها بل على اذ ذلك من امر اخر وانما قلنا لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الامر الموصوف بتلك الكيفية
البسيطة مختلفة ويكون الاختلاف بين الاجزا المائية مثلا في الممتزج ابرد من النارية قوله واحتج الشيخ
على فساد هذا المذهب فاحتج الشيخ على فساد في طبيعيات الشفا بقوله ولو كان هذا الرأي حقا لكان المركب
تسلط عليه النار وفرقه وحلله متشابها لم يكن بالقرع والانبيق الى شي قاطر متحيز الى جزء ناري البتة
والى متحجر ارضي لا يتطير البتة الى اخر ما ذكره قال بعض الفضلاء قال العلامة في شرح المواقف وبطلانه ايضا ما يحكى
من تحليل القرع والانبيق لان اختلافه ما ظهر فيه في المركب من الاجزا يدل على اختلاف الاستعداد فيه
اي في المركب من تلك الاجزا بمعنى اذا وضعنا فيه قطعة لحم مثلا يبرد الما جسم مائي يتقاطر والى الاخرى
لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزا التي في المركب مختلفة في استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه
لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اي اختلاف الاستعداد دليل اختلاف الماهية لان القابلية من لوازمها وان

اختلاف

وان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وفيه بحث لانه ان اراد بالاستعداد الامكان الذاتي فلا نم
ان الاتفاق في الماهية يستلزم الاتفاق في التقطير وعدمه وانما يكون كذلك لو استجمع تلك الاجزا كلها شرايطهما
التقطير وعدمه وهو مم لم لا يجوز ان يحصل لبعض اجزا اللحم شرايط التقطير دون الاخر ولبعض الاخر ولذلك يكون
متقاطرا دون الاخر وان كان الكل مشتركا في امكان التقطير وعدمه وكون الوضع في القرع والانبيق شرطا
كافيا فيهما مم وان اراد به الكيفية الاستعدادية فان الاتفاق في الماهية يستلزم الاتفاق في التقطير وعدمه لان
تلك الكيفية من لوازم الماهية مم كيف وانها موجود خارجي وعدمي فتكون من لوازم الوجود الخارجي وايضا
ما ذكره منقوض باجزا العنصر الواحد اذ نقول ان بعضه ينقلب عنصرا وبعضه عنصرا اخر فانا نشاهد
انقلاب بعض الهوا الى الما وبعضه الى النار فيدل ذلك على ان اجزا الهوا متفاوتة في استعداد المائية
والنارية وعدمه اذ لو كانت متفقة لكان الكل ماء او نارا الى اخر ما ذكره وفي بحثه بحث اذ يجوز ان يراد
بالاستعداد ههنا القوة التي في الممتزجات على ما نقل الشيخ في طبيعيات الشفا عن المعلم الاول بقوله
ثم قال ارسطو بعد ذلك ان الممتزجات فيها بالقوة وعني بالقوة الفعلية التي هي الصورة لا الاستعداد
المحض في المادة حسبما نقلنا عنه انفا وتوضيح ذلك ان الممتزجات عند حدوث الامتزاج اربعة اما
نار وهوا وما وارض اذا امتزجت وتفاعلت وخلعت كل واحد منها عن كيفيتها الخاصة وحصلت في المجموع
كيفية بسيطة وانقلب الممتزجات المذكورة نوعا غير الانواع التي كاللحم مثلا لم يبق هناك ما كان الاجزا التي كانت
ما يمتزج لحم لكونه في تلك الاجزا قوة المائية حتى اذا بطل اللحمية صارت ماء والحاصل ان الاجزا بحيث اذا لم يكن
كانت ماء واذا احدث مانع عن كونها ماء كاللحمية ليس بكونها ماء ثم اذا زال ذلك المانع عادت ماء والمعلم الاول
عبر عن ذلك بقوة الما والشيخ فسرها بالصورة وعني على ما ذكرناه في الاجزا المذكورة مقتضيا لذلك كالماء فانه ما دام
مقتضيا لكونه باردا فاذا حدث امر مانع عن البرودة كمجاورة النار زالت البرودة ثم اذا زال المانع
عادت باردة وكذا الحال في الاجزا النارية والهوائية والارضية واستدل الشيخ على وجود الصورة المذكورة
في الاجزا العنصرية التي صارت نوعا اخر بما نقلنا عنه في صدر هذا البحث وحاصله انه لو لم يكن الصورة
باقية فيها بل يكون الكل متساوية ولا يكون لبعضها قوة المائية مثلا دون بعض اخر فاذا فعل النار
فيها فعلا متشابها لم يصر بعضها ماء وبعضها ارضا لكن لما فعل النار فيها فعلا متشابها يصير بعضها
ماء وبعضها ارضا ولا يتوجه عليه ما اورده المعترض لان اعتراض التشابه فيهما الا ان الاختلاف فيما اذا كانت فيه

الصورة المذكورة فانه اذا بطل الكمي بعمل الى ان عاد كل بعض من الاجزاء الى ما كان قبل احداث الكمية فالاجزاء التي كانت كما الى المائية وكذا الهوائية والارضية وعلى هذا ينبغي ان يحمل الصور في قوله مع حفظ صور البسائط على القوى المذكورة التي سماها الشيخ صورة على ما يكون به الشيء بالفعل لانه لا يدل على وجود العناصر بالفعل في المركبات فانه غير واقع كما عرفت ولا يجري هذا الدليل في البسائط اذ انقلاب بعضها عنصرا وبعضها عنصر آخر باقتران امرين مختلفين مثلا اذا استولى على الهواء الحرارة يصير نارا واذا استولى عليه البرودة يصير ماء والدليل المذكور يدل على ان انقلاب بعضها شيئا وبعضها شيئا آخر باقتران امر واحد متشابه الهيئة انما يدل على بقاء الصور قوله اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه قال بعض الفضلاء يحتمل ان يكون تلك الاجزاء مصغرة متفرقة حال الكمون دون البروز فلذلك يرى في الثاني دون الاول ويحتمل ان يكون في البسائط في حال الكمون دون البروز لسائل الايكون في الاول المماسة الثابتة من اجزاء العناصر كلها بان تكون الاجزاء النارية متعلقة باجزاء الارضية وتستضيء بضوئها ويكون كذلك في الثاني وفيه بحث لان حال البروز حال تاثير النار فيه وهو حين تخلخل وحال الكمون حين تكاثف فتكون الكمائية حال الكمون اتم منها حال البروز قوله يختلف الامزجة في الاعداد قال بعض الفضلاء قالوا ان المعد لفيضان الصورة او النفس للممتزج ليس الا المزاج والمناسبة للمبدأ في الوحدة بسببه وفيه بحث اما اولا فلانه جوز ان يكون المزاج معدا لفيضان الصور والنفوس مما لا طريق اليه اذ لا بد ان يجوز اجتماع المعلول مع المعد في زمان حدوث المعد ولا دليل لهم يدل على امتناع اجتماع المزاج وفيضان الصورة او النفس لجواز حصولهما معا ورتبا بان المناسبة في الوحدة التي تجتمع مع المزاج الذي هو علة مقتضية لها ما يحدث اجتماعها في اول حدوثه مع الفيضان عن مناوله فيلزم جواز اجتماع المزاج في ذلك الزمان ايضا وذلك ي ان الفيضان يتوقف في جميع المركبات المزاجية على شرط لا يمكن اجتماعه مع المزاج في زمان حدوثه مما لا دليل عليه يشهد فضلا عن البرهان على ان كلام بعض المحققين يشعر بان الفيضان بعد المزاج انما يتوقف على كون الممتزج محلا لتصرف الصورة وتاثيراتها ولا شبهة ان محلية التصرف المذكور لا تنافي الاجتماع ع مع حدوث المزاج وفيه بحث اذ قوله لا دليل لهم يدل على امتناع اجتماع المزاج مع فيضان الصورة او النفس غير مسلم والدليل على ذلك ان محل المزاج الواحد المقتضي لمناسبة الممتزج مع المبدأ في الوحدة هو العناصر الاربعة وعند فيضان الصورة او النفس لم يبق من العناصر الاربعة بل ينقلب

الى نوع

الى نوع من انواع المواليد الثلث كما حققناه انفا فلو بقي المزاج المذكور مع الصورة او النفس لزم بقاء العرض بعد فناء موضوعه هذا ثم نعرض بعد فيضان الصورة او النفس على الممتزج المعد لمزاج لا يزال يحصل فيه مزاج غير المزاج المعد للصورة او النفس ثم قال واما ثانيا فلانهم جوزوا تعلق نفس واحدة بالافلاك الكلية المركبة من الافلاك الجزئية الواحدة وحدة اجتماعية بسبب تماس الافلاك الجزئية على الوجه المخصوص بل جوز بعض المحققين تعلقها بالافلاك الثمانية بل السبعة كما مر فاذا جازوا تعلق نفس بالمركب من الامور المتعددة الواحد وحدة اجتماعية وحصل المناسبة بين المفيض والمستفيض في صورة ذلك الاجتماع المخصوص دون اشتراط شيء يوجب المناسبة بينها في الوحدة الحقيقية فلم لا يجوز ان يكون اجتماع عناصر متعددة في الوجود المخصوص المقتضية لكون المجموع واحدا وحدة اجتماعية على النحو الكافيا في فيضان الصور او النفوس من غير اشتراط شيء يقتضي ذلك الاجتماع من المزاج ولا فرق بين المستفيض القديم والحادث في اشتراط المناسبة بينه وبين المفيض حتى يقال ان المناسبة اللازمة في فيضان النفس الفلكية لا يحلاف صور المركبات العنصرية ونفوسها فلا يلزم من عدم الاشتراط ع فيها عدم الاشتراط في الثانية وايضا انهم جوزوا في فيضان المزاج كون المحل واحدا بالاجتماع ولم لا يجوز ان يكون المناسبة في تلك الوحدة كافية في فيضان الصور والنفوس فان قلت مرادهم انهم جوزوا تعلق النفس بالكواكب ذوات الاذناب مع انه لا مناسبة فيها بحسب المزاج لانه كيفية وحدانية متشابهة حاصلة من اجتماع العناصر الاربع وتلك الكواكب مركبة من العناصر الثلثة النار والارض والهواء فلم لا يجوز ان يكون كذلك في نفوس المركبات العنصرية قلنا لا يرد لان دعواهم ان المزاج هو المعد في المركبات من العناصر اذا التركيبة لا يكون فيها الا بحسبه فتامل وفيه بحث لان مادة الفلك ليس متقدما على نفسه عندهم فلا يفيض على الاجزاء المجتمعة بلا مزاج نفس هناك حتى يلزم قياس فيضان الصورة او النفس على العناصر المجتمعة عليه بل تصدر مادته عن نفسه اما وحدها او ما يشاركه غيرها وقد نقلنا فيما سلف تصريح الشيخ بجواز كون الامر بخلاف الحوادث فان مواده مقدم على ما حدث من نفوسها او صورها فهناك يجتمع امور ثم يفيض عليها صورة او نفس والفرق بين الصور تبرط واما فيضان المزاج فمناطه الكسار سورة كيفيات العناصر المستلزم لزوال كيفية كل واحد منها واستعداد ها للقبول لكيفية واحدة لا

لا اجتماع العناصر ولا يكفي اجتماع العناصر في فيضان المزاج حتى يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكفي في فيضان النفس كما يكفي في فيضان المزاج ثم تعلق النفس بذوات الاذناب بعد على ما ذكرناه وعلى تقدير وقوع ذلك يجوز ان يكون مركبا من العناصر الاربعة ويكون في قرب كرة النار لا ينافي ذلك كما ان يكون الحيوان في الماء لا ينافي تركبها من العناصر الاربعة فلا يجب ان شيئا من ذوات الانفس مركب من ثلثة عناصر حتى يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون كذلك في نفوس المركبات العنصرية كذلك قوله بتراكيب العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة الى الاعتدال يعني ان الممتزجات المتفقة في مقادير العناصر يتفاوت امزجتها قربا من الاعتدال وبعدا عنه بحسب تصغر الاجزاء وامتزاجها واما الممتزجات المخالفة في مقادير العناصر فلا يلزم ان يكون ما يكون اجزاؤه اصغر وامتزاجه اكمل يكون اقرب من الاعتدال لجواز ان يكون بعده عن الاعتدال بواسطة التفاوت والعاش في مقادير الاجزاء العنصرية قوله ضعيف الوحدة ضعف وحدته من ادخه الوحد على ما قيل ان التي هي استقرار العناصر على كيفية وحدانية وحصول هذا المعنى في المعدن والنبات والحيوان على السواء كالا يخفى فكيف يكون المعدن ضعيف الوحدة دونهما ولذلك اكتفى المصنف باختلاف الاعتدال بقرب الامزجة وبعدها عن الاعتدال ولم يضم اليه قوة الوحدة وضعفها كما فعله الشارح قوله لا على امتناع وجود مركب الخ يمكن ان يقال تساوي مقادير كيفيات الاول يستلزم تساوي ميول بسائطه اعني ميولها الى الغير القسرية التي فيها الكلام لان ميولها بواسطة بعض تلك الكيفيات كما يفهم مما نقل من الشفاء في ابطال حبس النار فيكون الميل بحسب الكيفية ولذلك يختلف باختلافها فاذا تساوى مقادير الكيفيات الاول في المركب تساوي ميول بسائطه والدليل على امتناع الدال على امتناع مركب يتساوى ميول بسائط يستلزم امتناع مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما قول الشارح يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها عن اماكنها الطبيعية على ما عرفته بحث لان الميل لا يتفاوت بشيء من الامور الثلثة المذكورة فان الميل المذكور هو وزن الجسم البسيط من الخفة والثقل ووزنه لا يختلف باختلاف الكم والوضع والبعد من المكان ل الطبيعي اذا لم ينفذ احدى الفاعلين بالتجربة اما اذا اشبه لا صبها فقد ثبت لك وزنه بقدر ما

فان الماء اذا انجمد يصير اثقل لا ازدياد برودته لا انضغاطه نعم قد يتفاوت الحركة لا الميل باختلاف الكم والوضع اذ اتفاوت تحرق المعاوق باختلاف احدهما واما تفاوت البعد عن المكان الطبيعي فليس سببا لاختلاف الحركة ايضا لان المتحرك بالحركة الطبيعية يشتد حركته ما دام يتحرك كما فصلناه في الحواشي السالفة فاين ذلك من تفاوت الميل والحركة بتفاوت البعد عن المكان الطبيعي قوله مثله اي كما فرض اثنتين غير متناهيين اذا اتصل في المثال بهذا القدر لم يظهر الخلف لجواز ان ينفصل احد الخطين عن الآخر قبل الانفصال مع كونهما غير متناهيين قال بعض ما هو مثاله يجوز ان ينفصل بعضها عن بعض آخر كما مر وح لا يلزم ان يكون التفاوت بين الخطين بالقدر الذي فرض انفصال احدهما عن الآخر بهذا القدر فيجب التزايد في تفسير الميل فيدل على عدم ازدياد احدهما على الآخر قبل الانفصال عنه قوله ان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين متناقضين غير مسلم اذ لا يلزم مع فرض الخطين ان يكون شرط فيهما خط واصل حتى كما فرضنا امرين متناقضين لو فرضنا ضلعي زاوية مطلقة او مخصوصة غير متناهية عرضت هيئة على تقدير ان لا تتناهى الابعاد ومن البين جواز ذكر على التقدير المذكور ويلزم من ذلك ان يكون بينهما انفراج يكون نسبته الى الضلعين المفروضين نسبة متناه الى متناه او انفراج يصح ان يفرض فيه خط مساو للضلعين المفروضين وكل واحد منهما مستلزم لتناهي الضلعين المفروضين لا تناهيهما لوجود الضلعين الغير المتناهيين مستلزم لعدمهما وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال فلا تناهي الابعاد المقتضي لجواز الضلعين يكون ايضا محالا وهو المطلوب قوله اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة قال بعض الفضلاء ان ارادوا ان يكون حقيقة الجسم واحدة لها واصلة في جميع افراده مع كونها ذاتية له فمجرد الاتحاد حد فيدل على الاتحاد المذكور المعتد بذلك القيد لجواز ان يكون حقيقة الجسم وحده خارجة عن حقيقة افراده الاان يراد بالاتحاد الاتحاد المقيد بكون الحد ذاتيا للجميع وهو بعيد وما ذكروه من ان الجوهر العالي لا حد لجميع الاجسام من حيث انه جسم فلان ذلك كيف وان الجوهر ليس جنسا الى المعقول فلا يكون جنسا لما تحته وان ارادوا مجرد الاتحاد والاشتراك المعنوي فلا شبهة في ان اتحاد التعريف يستلزم ذلك سواء كان ذلك حدا او رسما اما الحد فظ واما الرسم فلانه لا بد ان يكون بلازم مساو للحقيقة المبني فوحدته واشتراكه يستلزم اشتراكها ع وح لا يكون المنع المذكور مضرا بغرض المص الا ان يحمل كلامهم على هذا الاحتمال البعيد عن الصواب اذ لا يقول

احد باشتراك الجسم لخط والتراع في كونه ذاتيا لما تحته هو المطالب بالاثبات وفيه بحث اذ مع كون الجسم
ذاتيا لما تحته من الاجسام متنوعا يصعب رخاص الذاتية هنا والمرجع عند جمهور القوم ذاتي الجواهر
الخمسة وليس من المعقولات الثانية والمم خالفهم في ذلك والطالب البحث فيهم في ان الجسم ذاتي لما تحته
ام لا بل نزاعهم في ان الاجسام متماثلة اوليست متماثلة فان جمهور المشائين اثبتوا لكل نوع من انواع
الاجسام صورة نوعية خاصة به يكون مبدا للاثار الذاتية المخصوصة بذلك النوع والمتكلمون
وصاحب الاشراق انكروها قوله فان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون غير مسلم اذ قد نقلنا مباحث
الجهة عن الشفاء ان للجسم حالا لا يكون فيها متحركا ولا ساكنا قوله وان اردتم به انه يمتنع ان يكون
كل جزئي وفرد منه مسبوقا بالغير مسلما اقول هنا ايضا غير مسلم لجواز ان يكون بعض افراد الحركة
غير مسبوق بالغير كما ذهب اليه الحكماء فانهم صرحوا بان الحركة الحافظة للزمان شخص واحد ازلي قوله
لكونه انتقالا من حال الى حال ان اراد به انه لابد ان يكون للمتحرك حال معدوم على الحركة تقدما
زمانيا ينتقل منها اليها الحركة فمراد الحركة لا يقتضي ذلك وان اراد به ان الحركة لا تكون الا مع الانتقال
من حال الى حال كالانتقال من اين الى اين فمسلم لكن ذلك يقتضي تقدم الحال المنتقل عنها على بعض الحركة
لا على جميعها لجواز ان يكون هناك شخص ازلي من الحركة ويكون كل جزء اي بعض فرض منها انتقالا
من حال الى حال فتامل قال بعض الفضلاء ان قيل كيف يجوز عدم مسبوقية تلك الحالة بالعدم مع انه
وسط شخصي من المبدا او المنتهى ولا يمكن ان يقال فيه ما اجاب به عن السؤال في الشق الاخير لا
حركة فلا يتصور تقدمه بتعاقب الافراد الغير المتناهية في الماضي قلنا التوسط وان اقتضى المبدا
لكن لا يقتضي مبدا معينا حسيا الا اذا كان حادثا بل انما يقتضي مبدا مطلقا فجاز ان يستمر
التوسط الشخصي ازلا بسبب الانتقالات الغير المتناهية من المبادي الغير المتناهية وفيه نظر
لانه لما سلم ان التوسط يقتضي مبدا فلا محالة يكون مبدؤه معينا لامتناع تحقق العام
الا في ضمن خصوصية قال الشيخ في الشفاء واتفق اهل الصناعة على ان المبهم ليس متحققا في الخارج
فالاولى ان يقال ليس للحركة الازلية حسيا ما هو مبدا نعم لاجزائه الفرضية مبادئ فرضية كما حقق
في موضعه قوله فيكون قبل كل حركة حركة لا الى نهاية فيه بحث اذ لو لزم ان يكون قبل كل
حركة حركة فاللازم تحقق فرد من الحركة لا يتحقق فرد اخر قبله وهكذا حكم سائر الافراد فمن اين

بعده
يحصل فرد منها حتى يحصل فرد اخر نعم اذا لاحظ العقل فردا منها يجوز ان يكون بعده فرد اخر
وذلك الاخر بعده اخر ولما لم يطلع على جميع الافراد بهذا الوجه لم يظهر الخلف عنده اما اذا لاحظ
الافراد اجمالا وتذكر ان شيئا منها لا يحصل الا بعد حصول اخر يحكم بعدم حصول شيء منها قوله واما
ان ما سلمه المعترض لا يدفع عليك ان تسليمه غير لازم على المعترض وهو الحكيم لما ذهب اليه من ان
لكل فلك شخصا ازليا من الحركة تقتضي منع تلك المقدمة كما لا يخفى ثم ما ذكر انما يكون كافيا لو تم
لو تم ما استدل به على انتهاء افراد الحركة او سلم المعترض عنه ذلك وليس كذلك فكيف يكفيه ما ذكر
قوله ان الحركة بحسب ذاتها من اجزاء ان اراد بالحركة الحركة التوسطية فلا نم تالفها اذ هو امر بسيط
لا جزء له اصلا وان اراد بها الحركة القطعية فهي امر وهمي لا تحقق له في الخارج فلا يلزم وجود المسبوق
بدون السابق وعلى تقدير وجودها لا يكون اجزاؤها فعلية حتى يكون بعضها سابقا وبعضها مسبوقا
في نفس الامر وان سلم ان اتصافها بالسابقية والمسبوقية في نفس الامر فلم لا يكفي في اتصاف جزئها
بالسابقية وقوع جزء اخر بعده في نفس الامر سوا فرض ذلك الجزء بعد اولم يفرض كما يكفي في اتصافها
بالمسبوقية وقوع جزء اخر قبلها وان كان كذلك لم لا يجوز ان يكون الحركة الازلية الابدية كما هو
مذهبهم وح لا يلزم وجود المسبوق بدون السابق اذ يوجد بعد كل جزء جزء قوله اعني الحصول
في الحيز هو امر محسوس ان اراد انه محسوس اولي فغير مسلم اذ المبصر الاولي وهو المراد بالمحسوس
هنا منحصر في الالوان والاضواء عندهم وان اراد انه من المحسوسات الثانوية لم لكن لا يلزم
ان يكون موجودا في الخارج فان المبصرات نوى قد يكون معدوما فيه كالظلمة على ان الحصول
هو الوجود وقد عرفت انه امر عقلي اعتباري فلا يكون موجودا في الخارج قوله وهي تمام مهية
الحركة والسكون م د المستند ذ قوله الحادث اليومي مسبوق محض فيه بحث اذ الحادث اليومي
حال وجوده متصف بالسابقية بالاضافة الى ما يحدث بعده كما انه متصف بالمسبوقية بالاضافة
الى ما قبله فكما لا يتوقف اتصافه بالمسبوقية على وجود سابق يكون موجودا حال اتصافه بالمسبوقية
بل يكفي تقدمه عليه كذلك لا يتوقف اتصافه بالسابقية على وجود مسبوق يكون موجودا حال اتصافه
بالسابقية بل يكون متاخرا عنه نعم لو وجد هنا كحادث لم يوجد بعده حادث اخر لزم ان يكون
مسبوقا محضا ووجوده غير ثابت قوله هذا الدليل راجع الى الطبس يرد على انه لا يجري

لما احراو في فرضية فيكونا اتصافها بالسابقية والمسبوقية تابعا للفرض ولا يلزم وجود المسبوق في نفس الامر ح بدون السابق

في جزئيات الحركة لعدم اجتماعها في الوجود قوله الحادث اليومي مستند الى الحوادث الفلكية
من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكلها مسبوق باخر لا الى نهاية وفيه بحث اذ لو توقف
حدوث كل واحد من تلك الحوادث على حدوث حادث اخر حكمه حكم الاول فمن اين يحدث حادث حتى يحدث
منه حادث اخر فلا يحصل الفعل في هذه السلسلة قطعا نعم اذا اسند العقل حصول بعض الحوادث
الى بعض اخر وذلك الاخر الى اخر وهكذا لم يتقدر على استيفا احاد السلسلة لعدم تناهيها
فلم يظهر عليه استحالته اما اذا لاحظ جميع احادها اجمالا وتذكر ان واحدا منها لا يحدث بالفعل ما لم
يحدث واحد اخر فلا نكاد نشك في انه ما دام للواحد الاخر حكم الواحد الاول لم يحصل شيء من
احاد السلسلة بالفعل قال المعلم الثاني في شرح له على رسالة زينون الكبير لا يجوز ان يكون
علل معة لانهاية لها لان لكل واحد منها خاصية الوسط فيكون معلولا باعتبار وعلة باعتبار
وكل ما له خاصية الوسط فله بالضرورة طرف والطرف نهاية فهذا الطريق لا يمكن صدور الحادث
عن القديم وانا اشتهر من المتكلمين ان طريق صدوره عنه عند الحكماء ذلك وطريق صدوره عنه
عندهم ان يصدر عن القديم حركة ازلية وهي من حيث انها في شطر من الزمان تصير معدة لحدوث
حادث ومن حيث انها في شطر اخر لحدوث حادث اخر قال المعلم الثاني لولا الحركة لم يصح
صدور الحادث عن القديم فان قلت جميع ما يتوقف عليه الحادث ان كان قديما لزم
قدم الحادث وان كان حادثا انتقل الكلام اليه ما يتوقف عليه هذا الحادث وينتهي وانتم بينتم
ان بهذا التقريب لا يصح حصول شيء قلت قد عرفت ان الواقعة في زمان مخصوص معد للحادث فاذا انتهى
هذه الحركة بانقضاء الزمان المذكور تم جهات تاثير المؤثر القديم في الحادث فيحدث منه
واذا كان كذلك كان مناط صدور الحادث تصرم الزمان وانقضاؤه ولا يتوقف تصرمه
وانقضاؤه على حدوث امر لانه امر غير قار الذات يستدعي التصرم والتقضي لذاته بمعنى ان
تصرمه وانقضاءه يستلزم حدوث امر لكن من الجائز ان يكون ذلك الامر انتهاء الحركة الحافظة
للزمان ويعلل انتهاؤها بعدم ارادة المتحرك تلك الحركة ويكون عدم الارادة المذكور
بواسطة وصول المتحرك الى نهاية مسافة الحركة المذكورة ويكون وصوله اليها بواسطة الحركة
الازلية التي قد مران سيها ماذا فلا يلزم التسلسل على انه لا يلزم من كون التاثير في زمان ان

ان الحركة لم

ان يكون ذلك الزمان شرطا للتاثير وعلة للاثر كما ان التاثير الاني لا يلزم منه ان يكون الان شرطا له وعلة
للاثر الاني قوله ان الباري واحد من جميع الجهات وهو مختار متعدد ارادته او تعلقها قال الشيخ المحقق
كمال الدين البحراني في كتابه المسمى بالمعراج السماوي بعد ان اثبت اصلين احدهما ان علة الاحتياج الى
المؤثر هو الامكان والثاني ان الشيء بالمرجح صدوره عن المؤثر لم يصدر عنه اذ الفاعل لا يصدر عنه
الفعل الا وقد وجب صدوره كان حكم الفعل بالنسبة اليه على وجهين اما واجبا او ممتنعا لا مرتبط
المؤثرية واما ممتنع لا وهو عند فقد شرط من شروط المؤثرية ولم يصح اثبات قسم ثالث وهو امكان
الفعل في حال دون حال ويلزم عليه ان يقال الباري سبحانه وتعالى في الازل اما ان يكون مستجمعا لجميع شروط
المؤثرية او لا يكون مستجمعا فان كان مستجمعا وجب صدور الفعل عنه ويلزم قدم العالم وان لم يكن مستجمعا
استحال وقوعه في الازل لكن الشروط التي ترجع الى المؤثر اما ان يكون لازمة لذاته او عارضة فان كانت لازمة
لزم قدم العالم والا لكان حصوله في وقت دون وقت ترجيحا للممكن من دون مرجح وان لم يكن لازمة بل عارضة كانت
حادثة وعاد الكلام في سبب حدوثها ولصعوبة هذا السؤال قوم الى ان جعلوا الشرط في التاثير هو العلم بالمصلحة والمفاسد
والمصالح والمفاسد مختصة بالاوقات او بما يتقدر من تقدير الاوقات وذلك متاخر فتاخير التاثير لذلك لا لامر يرجع الى المؤثر
المؤثر في ذاته وقد قدمنا في الاصل الاول فساد هذا القول وفزع قوم اخرون الى اثبات الارادة
الشيئية وجعلوها لذاتها متعلقة بالحوادث في اوقاتها والكلام في الارادة كالكلام في الذات المريدة و
في الاصل الاول وما يدل على فساد القول بالمعاني القديمة وفزع اخرون الى القول بالارادة المحدثة
وكلام هو لا ضعيف جدا لان الكلام في حدوث الارادة كالكلام في حدوث المراد واعتذارهم بان الارادة ليست
مقصودة فلا تحتاج الى ارادة سابقة لو سلم لم ينفعهم لانا نقول الارادة لا تحتاج الى ارادة لكن
اذا كانت حادثة كانت حادثة واحتاجت الى مؤثر وذلك المؤثر ان كان مستجمعا لكل شروط المؤثرية وجب ان يصدر
عنه هذه الارادة من قبل وان لم يكن مستجمعا للشروط فالذي تجدد عنده هذه الارادة مصدر الفعل وفزع
اخرون الى ان الفعل لا يصح صدوره في الازل فيكون استكمال شروط المؤثرية راجعا الى القابل لا الى الفاعل
وهذا ضعيف ايضا لما سبق من ان العلة المحوجة الى المؤثر الامكان دون الحدوث وعلى ذلك يصح ان يكون جائز الوجود
وان كان دائم الوجود فالقابل للتاثير واجب الوجود فلا يجوز تخلف الاثر عنه اذ لحصل القابل او تكامل شروط الفاعل
وبطل ان يكون الازل مانعا او ما يجري مجرى المانع فان قالوا ان الاثر اذا وقع في الازل لم يسم اثره مفعولا ولم يسم مؤثره فاعلا

فزع م

لما

فلنا لهم ليس كلامنا في العبارة وانما الكلام في المعنى وهو لازم لكم ان تجوزوا ان يكون العالم ازليا جائز الوجود وان لم تسموه
ولا موثرا فاعلا ولسنا نلزمكم ان تسموه وهذا موضع يحتاج الى بحث اشفى من هذا هذا كلامه ايضا الذي نجد والارادة لحادثة
ارادة اخرى في تعلقها وهكذا الى غير النهاية لانا نقول اذا كان كذلك يكون كل واحد من تلك الارادات او التعلقات موقوفا
على واحد اخر منها ولا يحصل شيء منها بالفعل كما مر مرارا والبحث الاشفى ما حققناه في الحواشي السابقة من ان ترجيح وجود
الحادث على العدم قد صار اليه فان قلت نحن نعلم بالضرورة ان تعلق الارادة لا يتوقف على نفسه والا لزم
توقف الشيء على نفسه فاذا لم يكن الفاعل مرجحا لما يحصل ذلك التعلق كان نسبته اليه والى عدمه سواء وكان تحصيل ذلك
التعلق وعدم تحصيله وصدوره عنه وعدم صدوره سواء فلا يجوز ان يكون ذلك التعلق فعلا لذلك المريد اذ العقل
حاكم بانه اذا كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل متساويين امتنع صدوره الا لمرجح من خارج قلنا لا نسلم صدق ما ذكرتم
من القضية على كليتها بل ذلك فيما كان الفاعل موجبا اما اذا كان مختارا فلا نعدان نوعي العلم الضروري بصدق
نقيضها فان الشخص الجائع الذي يشتد به الجوع اذا وضع بين يديه رغيف فانه يجد ان كل جانب معين منه دون
سائر الجوانب امر يقتضي ارادة ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب فان قلت لا نسلم انه يجد بان كل جانب معين لا لامر
يقتضي ذلك الجانب ولم لا يجوز ان يكون ارادة ذلك الجانب لكونه اقرب اليه او احسن لونا او اكثر نضجا قلنا نفرض
الكلام فيما اشتركت جوانبه باسرها في كل ما ذكرتم اما ان لا يجد بان كل شيء من جوانبه الى ان يموت جوعا فذلك
بين الاستحالة واما ان يجد فيتم المقصد واعترض عليه بعض الافاضل بانا لا نسلم امكان وجود رغيف متساوي
جميع جوانبه في الامور المذكورة من القرب والبعد وحسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك كيف وان فرضه بحيث يكون البعد بين
الجائع وبين كل جزء من اجزائه بعدا واحدا ممتنع اما اذا كان المقابل للجائع احد جوانبه فقط واما اذا كان
المقابل احد وجهيه فلان البعد بينه وبين كل جزء من اجزائه هو وتر لزاوية قائمة وسطحه وبينهم كون الرغيف
وترا لزاوية حادة ووتر القائمة اعظم من وتر الحادة وان فرض رغيف متساوي الاجزاء الجوانب في الامور
المذكورة من القرب والبعد وحسن اللون وان كان محالا قلنا لا يجد الجائع ان كل شيء من جوانبه واجزائه
الا ان يموت جوعا او المحال جاز ان يستلزم محالا اخر هذا ما ذكر وهذا كما ترى لا يضرنا لان جوابنا
عنهم قد تم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضرورتها ولا حاجة لنا الى اثبات عدم المرجح في جميع ما ذكر من الصور
نعم ان ثبت ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا ضرورتها وتجويز المرجح في المثال الجزئي لا اثباته لا يقدح فيما هو المقصود
بل عليهم ان يبينوا تلك المقدمة وضرورتها وانى لهم ذلك وفيه بحث اما اولا فلان الفاعل المختار لتعلق ارادته

لا يخلو من ان يكون مريدا بالنسبة الى تعلق الارادة او موجبا فان كان الاول يتوقف تعلق الارادة
على الارادة او تعلق الارادة ويلزم التسلسل في الارادة او في تعلقها كما ستعرف وقد بينا امتناعه
وان كان الثاني فقد رجح احد المتساويين من الفاعل الموجب بلا مرجح وقد اعترف بامتناع ذلك عنه
ثم القضية التي منع صدقها كلية قضية بديهية لا يقبل المنع اصلا وعقول جمهور العقلاء شاهدة عليها حتى اتفقوا
على ان وقوع كل واحد من طرفي الممكن يحتاج الى مرجح ولو لم يصدق هذه القضية كلية انسد باب اثبات
الصانع ومنعها عنه غير مسموع والسند الذي ذكره مدخول كما نقله عن بعض الافاضل واما ما يقال ان
لا مانع من صدق القضية المذكورة كان قول القائل فان قلت لا نسلم انه يجد بان كل جانب معين منه دون سائر الجوانب
وهو غير مستقيم ثم ما نقدره من اشتراك جوانب الرغيف باسرها في الامور المذكورة فابتداء الكلام من جانب معين
منها لا الى مرجح ووقوع احد المتساويين بلا مرجح لاحتمال ان يكون هناك مرجح اخر كوقوع نظره اولا الى ذلك الجانب
او اعتنائه به بان يحرك يمينه نحو مخصوص وبالكلية واذا حركها بهذا الوجه يصل الى ذلك الجانب او اعتقاد
رجحان ذلك الجانب منه في شيء من الامور المذكورة وان لم يكن راجحا منه في نفس الامر الى غير ذلك وبالجملة الامور
الصالحة للترجيح في الصورة المذكورة اكثر من ان تحصى واشتراك كل جانب من الرغيف فيها متعسر او متعذر
فكيف يصح ان يبنى على ذلك منع قضية ضرورية باتفاق جمهور العلماء ثم قال الايراد ذكروه في القضية الكلية منقوضة
بصور منها انه لا شك ان جميع النقط المفروضة في الفلك متساوية في الماهية وكذلك جميع الزوايا المفروضة
فيه متساوية في الماهية وكذلك القول في جميع الخطوط المفروضة فتعيين نقطتين معينتين لكونهما قطبين
وتعيين دائرة معينة لان يكون منطقة وتعيين خط معين لان يكون محورا دون سائر النقط والخطوط
والدوائر ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور المتساوية على الاخرى من غير امر مرجح ومنها انه لا شك
ان نسبة الفلك الى الحركة الى جميع الجهات على السوية وكذا الى الحركات المختلفة المقادير في السرعة مع ان كل
واحد من الافلاك اختص بحركة بسرعة معينة الى جهة معينة دون سائر الحركات ودون سائر الجهات وما ذلك
الا ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور المتساوية على الاخرى من غير مخصص ومنها انه لا شك ان كل واحد من
الافلاك الشاملة للارض وكل واحد من التداوير وهي الافلاك الغير الشاملة للارض المركوزة في
الافلاك الشاملة بسيط متشابه الاجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب مع ان كل واحد من الكواكب
اختص بموضع معين من التداوير ان كان مركوزا فيه كالمتحيرة والقمر وموضع معين من الفلك ان كان

مركوزا في الفلك كالشمس وسائر الثوابت وكذلك كل واحد من التداوير اختص بموضع معين من الفلك
دون سائر المواضع وكذلك اختص جانب معين من الفلك بكونه اوجا والجانب الاخر بكونه حضيضا دون
سائر الجوانب مع تساوي الجوانب باسرها في الماهية لكون الفلك بسيطا وكل ذلك ترجيح من الفاعل
لاحد الامور المتساوية على الاخرى من غير مرجح واجابوا عن النقوض المذكورة بانا لا نسلم ان شيئا من الصور
المذكورة ترجيح لاحد الامور المتساوية على الاخر من غير مرجح فان تعين نقطتين قطبين وتعين دائرة لان
تكون منطقة وتعين خط لان يكون محورا دون سائر النقط والدوائر والخطوط من توابع تعيين الحركة
فان الحركة المعينة للفلك يمتنع وقوعها الا ان يكون النقطتان القطبين المعينتين والمنطقة تلك
الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعيين الحركة لاحد امور ثلثة اما لان مادة كل فلك من تلك
الافلاك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة بالسرعة والقطب المعينين والى الجهة المعينة اولانها وان كانت قابلة
لسائر انواع الحركات والى سائر الجهات لكن العناية بالسافلات لا تحصل الا من تلك الحركة المخصوصة او لان
تشبه كل فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة واما اختصاص الكواكب
والاوجات والحضيضات والتداوير بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فانما يرد نقضا لو ثبت
ان الفلك الذي مركزه مركز العالم حصل اولا ثم حصل الفلك الخارج المركز تحت مماس سطحه الاعلى
السطح الاعلى من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوج والسطح الاخر السطح الاخر على نقطة مشتركة
بينهما التي هي الحضيض ثم حصل التدوير في الخارج المركز واحدث فيها نقوبا لكنا لا نقول بذلك بل
نقول الفلك الموافق المركز والفلك الخارج المركز والتدوير والكوكب حصلت معا ولزم من ذلك حدوث
هذه الامور في تلك المواضع ولما حدثت الامور على الوجه المخصوص امتنع الانتقال عليها لامتناع
الخرق على الافلاك هذا ما قالوه وستعرف فيما بعد بطلان ما ذكروه في سبب تعين الحركة من الامور الثلاثة
وبذلك يبطل جوابهم عن النقضين الاولين واما جوابهم عن النقض الثالث فكيف يجدي لان حصول
الامور المذكورة معا لا يدفع الترجيح بلا مرجح لان حصول الفلك الموافق المركز على وجه يكون التدوير فيه
اخر منه والفلك الخارج المركز في جانب منه لحصوله على وجه يكون مائلا الى جانب اخر وكذلك حصول
الخارج المركز على وجه يكون التدوير في ذلك الجانب لحصوله على وجه يكون التدوير في جانب اخر
وكذلك حصول التدوير على وجه يكون الكوكب في ذلك الجانب منه لحصوله على وجه يكون في جانب

اخر منه فكان حصول كل من الامور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحا من الفاعل لاحد الامور المتساوية
على الاخرى ثم انا نستشكل عليكم ما ذكرنا فاختلج في قلبك شيء من وساوس الوهم الجالبة على ضرورة تلك القضية
فلا ان تخلص عن احتجاجهم بالتزام التسلسل في التعلقات والقول بان تعلق الارادة في احد الضدين يحتاج
الى مرجح اخر وهو تعلق اخر للارادة متعلق بذلك التعلق وهلم جرا الى غير النهاية ومنع بطلان مثل هذا
التسلسل لانه في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج وفيه بحث لان الجواب عن النقض الثالث
هو ان الخارج المركز والتدوير والكوكب لو كانت اجزاء فعلية للافلاك التي هي فيها فلا جرم يكون
بين كل منها وبين الجزء الاخر لتلك الافلاك نسبة في نفس الامر فح يتوجه ان النسبة بينهما لماذا يكون بهذا الوجه
لا بوجه اخر اما اذا لم يكن اجزاء فعلية بان يكون كل فلك جسما واحدا طبيعيا فانه ح يكون هذه الامور
اجزاء بالقوة لما عرفت من انه لا يكون وحدته بالفعل اجزاء بالقوة واذا لم يكن اجزاؤه بالفعل
كان المجموع امرا واحدا في نفس الامر فلا يكون هناك نسبة فيها حتى يتوجه ان يقال لماذا يكون النسبة بهذا الوجه
لا بوجه اخر فان اراد المجيب بالجواب الذي نقلنا ان الاجزاء لما حصلت متعاقبة يكون لا محالة اجزاء بالفعل
في نفس الامر ويكون بينها نسبة فيها وح يتوجه السؤال قطعا اما اذا كانت حاصلة معا فانه يحتمل ان يكون
المجموع امرا واحدا في نفس الامر ويكون الاجزاء فيه بالقوة ولا يكون بينها النسبة في نفس الامر فلا يتوجه السؤال
كان ذلك صحيحا والرد الذي ذكر لا يتوجه عليه فان اراد ان الاجزاء الحاصلة معا اجزاء فعلية لا ينفعه
حصولها معا ويتوجه عليه ما اورده ثم التزام التسلسل في تعلقات الارادة لا يجديه نفعا لما ذكرنا انا
من انه لو كان التسلسل في تعلق الارادة لكان كل تعلق موقوفا على تعلق اخر فكان حكم الاول في ان يحصل
تعلق حتى يحصل منه تعلق اخر فيمتنع حصول شيء منها وقد فصلنا امثال ذلك فيما سبق قوله الصادر الاول
فانه عين ذاته قال بعض الفضلاء قالوا الواحد من جميع الجهات هو الواحد الذي لا تركب فيه في ذاته ولا تعدد
في صفاته الحقيقية والاعتبارية وهو المعنى الذي اختلف في ان الواحد من جميع الوجوه هل يصدر عنه …
متعدد ام لا وقوله لانها عين ذاته انما يدل على ان الباري واحد من جميع جهة الصفات الحقيقية دون الاعتبارية
كلها الا التي هي عنه فلا يكون ما ذكره في معرض الاستدلال على كونه واحدا من جميع الجهات دليلا
على كونه واحدا بالمعنى الذي هو محل الخلاف وفي تفسير الواحد من جميع الجهات بما نقله بحث اذ بالتفسير المذكور يجوز
ان يكون للواحد من جميع الجهات ذات بسيط وصفة واحدة وهما جهتان فلا يكون واحدا من جميع الجهات

وومثل ذلك يجوز ان يكون مبدا الاثرين كالا يخفى بل الواحد من جميع الجهات ما لا جزء له اصلا لا تركيبا ولا
تحليلا ولا صفة له زائدة عليه قوله كالوجود المطلق العارض للوجود الخاص فيقدر ان الوجود
معنى واحد بديهي مشترك بين الموجودات وانه تخصص بالاضافات الى معروضاته فلا يكون في شيء منها
وجود عارض ووجود معروض قوله وكالسلوب ليس السلب صفة وحالا للمسلوب عنه بالحقيقة فان رجع
ليس ان ليس شيئا فان ما هو الواقع ان ليس الانسان حجرا واما ان هذا الليس متلبس بالانسان وصفة
وحال من احواله فانما هو باعتبار العقل وتعمله لا في نفس الامر فانه اذا لم يكن في البيت انسان كان الواقع
ان ليس فيه شخص منه لا ان عدم شخص متلبس به وحاصل فيه وحال من احواله ثم لك ان تثبت المقدمة
الممنوعة بان البارى تعالى واحد من جميع الجهات لانه بسيط بحسب الاجزاء التركيبية وبحسب الاجزاء العقلية
والتحليلية لانه لو كان له جزء بوجه من الوجوه يكون معلولا بجزئه ولم يكن انتها سلسلة الوجود اليه لاحق موضوعه
فلا يكون واجبا بالذات هذا فان قلت الاجزاء التركيبية متقدمة على الكل لا الاجزاء التحليلية فانها متاخرة عنه
قلت التضايف ذوات الاجزاء التحليلية بوصف الجزئية متاخرة عن الكل واما ذواتها انفسها فاذا قايس العقل بينها
وبين ذات الكل حكم بتقدمها عليه وهذا القدر يكفي فيما نحن فيه قال الفارابي في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم
انحاء الاقسام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه اما واجب الوجود فيكثر واجب الوجود واما
غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات في الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود ولبيان تعالى صفة حقيقية زائدة
عليه والا لكانت معلولة له فيكون فاعلا وقابلا وقد مر الدليل على استحالة ذلك وما اورده الشارح على
ذلك الدليل فقد مر اندفاعه والصفة اضافية لانها فرع الطرفين وليس في المرتبة الاولى سوى البارى
تعالى والصفة سلبية لما مر انفا من ان السلب ليس صفة للمسلوب عنه الا باعتبار العقل وتعمله
لا بالحقيقة فهو حينئذ واحد من جميع الجهات سوال البارى تعالى في المرتبة الاولى وعالم وقادر
فلا جهتان جواب مرجع علمه وقدرته الى شيء واحد هو الاحاطة لجميع الممكنات الخارجية والذ
من حيث الاقتضاء فانه يقتضي كذا ومعه كذا وكذا ومعها كذا وكذا وكذا وهكذا الى ما لا نهاية هنيه
له فهو قادر على جميع الممكنات حسب تصرفه وعالم بجميع من انه المقتضية لها سرده وانها قال الفارابي
في الفصوص كل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهرية الاول لكن ليس يظهر له شيء منها عن ذاته داخلة في الزمان
والان بل عن ذاته بالزمن الذي عنه تخصصا تقنيهما بغير نهاية فعالم علمه بعد ذاته هو الكل الثاني لا نهاية له

ولاجد وقال في فصل اخر واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ينال الكل من ذاته وعلمه بذاته
نفس ذاته يحيط بالكل كثرة بعد ذاته وتتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة قوله لانا انا الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق بحث تكلمنا على كلامه هناك وكشفنا القناع عما هو الحق وقد اثبتنا المحقق النحرير لحي
لما حققناه في كتابه المسمى بالمعراج السماوي بقوله اذا كان الامر لا يصدر عن المؤثر الا وقد وجب ان يصدر عنه فلو
صدر عنه امران مختلفان اما ان يكون من الجهة التي وجب ان يصدر عنها احدهما وجب ان يصدر الاخر ويكون الجهة التي
وجب ان تصدر عنه احدهما مغايرة للجهة التي تصدر عنها الاخر فان كان الاول لزم ان يكون من حيث وجب
صدور احدهما وهو مثلا آ صدر عنه ما ليس آ وهو ب فيكون من حيث وجب ان لا يصدر عنه آ لم يصدر عنه
الا انه صدر ب وب ليس آ وهذا مناقض وان كان الجهة التي صدر عنها احدهما مغايرة للجهة التي صدر عنها الاخر وهو
القسم الثاني لزم التركيب وقد فرضنا الذات واحدا من كل وجه هذا كلامه ونزيد بيانا فنقول علة المؤثر حيث ان تعين معلوله
بكونه الفاعل لا يعني تعين المعلول من قبل العلة فانها تقتضي امر كذا وكذا فيصدر عنه ذلك الامر دون غيره وكل ما يعين
معلوله بكونه الفاعل لا يعين بكونه باء الا بالهم الا بشرط اخر او في وقت اخر وما يجري مجرى ذلك والمعلول المعين
الذي هو العلة واحد واما قلنا لا يعين بكونه باء الفاعل الا بشرط اخر اذ لو عينه بكونه باء لزم ان يكون
الفاء باء ويلزم التناقض حيث يصدق انه الف وهو ط وانه ليس الفا لانه باء وكل ما هو باء ليس الفا فيكون
الفا وليس الفا هذا وكل ما لا يعين معلوله بكونه باء لا يكون علة للباء قطعا فعلة الالف لا يكون علة للباء وهو المطلوب
فان قال لم لا يجوز ان يعين العلة تعينها بلا شيء اخر بعض معلولاته بكونه الفا وبعضا اخر بكونه باء لانه لا يلزم ترجيح
احد المتساويين على الاخر بلا مرجح واستوضح ذلك بما تقرر عند الجمهور من ان التشخص لما كان نفس الماهية انحصرت في
تشخص واحد وامتنع ان يتحصل الماهية نفسها بلا شيء اخر تارة تشخصا وتارة تشخصا اخر فكذلك العلة الواحدة
نفسها بتشخص واحد بلا شيء اخر يمتنع ان تعين تارة معلولا وتارة معلولا اخر قوله لانا ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله قد سبق الكلام في ابطاله قوله لان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى
الصورة الحادثة في تشخصها محتاجة الى تشخص الهيولى دون الصورة القديمة لان مادتها تشخيص الا بالصورة
اخرى واقول لك ان تقول لا يجوز ان يكون المعلول الاول هو الصورة والمادة لان الصورة مع المادة
حسبما حققنا امر واحد في الخارج ذاتا هو الجسم فلا يتصور ايجاد احدهما الا بايجاد الجسم وايجاد الجسم
ايجادهما فان قلت اذا كان كذلك كان ايجاد الجسم ايجاد الامر واحد في الخارج لا ايجاد امرين فيه فلم لا

لا يجوز ان يكون المعلول الاول جسما قلت الجسم وان كان امرا واحدا في الخارج لكن له جهتان بحيث قد يتعدد
جهة منه دون اخرى مثلا ينعدم من حيث انه صورة ويبقى من حيث انه مادة فهو بحسب المعنى مركب من امرين وما هو
كذلك لا يكون صدوره عن الواحد الحقيقي والا لزم الاقتضاء لجهة واحدة بحسبين وذلك نظير ان يصدر من الواحد
اثنان بعد من حاصل دليل اثنين من كل قوله فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير موثرة قال بعض
الفضلاء المراد بالصادر الاول هو المعلول الذي لا يحتاج الى فاعل غير المبدا اذ اولية الصدور بهذا المعنى
لا يستلزم ان يكون ما بعده من المعلولات صادرا عنه بالذات وبالواسطة لجواز ان يكون صادرا عن
المبدا بشرط المعلول الاول وح نقول جاز ان يكون الصادر الاول هو المادة ويكون ما بعدها من المعلولات
صادرا عن مبدأ المادة بواسطتها ولا شك في ان كون الشيء قابلا محضا وشرطا للتاثير انما ينافي محض
القابلية ان يكون فاعلا لا كاملا وان اريد انه لا يكون فاعلا ولا شرطا للتاثير فلا ثم ان المادة قابلة
فقط بهذا المعنى والدليل لا يدل عليه هذا كلامه وهو تفصيل لما ذكره الشارح في ذيل هذا الكلام قوله
لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب لو كان المعلول الاول صفة من صفات الواجب لم يكن الواجب واحدا
من جميع الجهات لان الصفة منافية للوحدة من جميع الجهات والكلام بعد تسليم انه واحد من جميع الجهات فلا يكون
هذا القسم محتملا هناك قوله ولكونه مركبا لا يقدح لما لم يقدح التركيب في كون ذلك الجوهر عقلا فاي
مانع لو كان المركب منه ومن غيره نفسا حتى يحتاج الى نفي هذا القسم بل الظاهر ان العقل اذا جاز
ان يكون نحو الجوهر اخر جاز ان يكون هذا الجوهر نفسا ولم يتم دليل على امتناع ذلك قوله العقل هو الجوهر
المستغني عن المادة في ذاته وجميع افعاله غير مسلم اذ العقل الفعال لا يستغني في ايجاد الحادث
عن المادة عندهم قوله لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه قد مر الكلام على وجوب انقطاعه
قوله فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون تقرب المنطقة فيه بحث اذ وقوع بعض الاجزاء تقرب
المنطقة وبعض اخر تقرب القطب ليس مقتضى الاجزاء المذكورة بل ذلك بمقتضى الحركة المخصوصة كما مر انفا
حتى لو تحرك حركة اخرى لم يلزم ان يبقى الاجزاء التي حول المنطقة حولها ولا التي تقرب القطب تقربه قوله
فان طلب الشيء وتركه لا يكون الا لاختلاف الاغراض قال بعض الفضلاء ان القوم صرحوا بان الارادة
التي ابدا ان تعلل بالاغراض هي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك وبالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان شاء
ترك وقالوا البارى مختار بالمعنى الثاني ومع ذلك يمتنع ان تعلل افعاله بالاغراض ونقول ان الحركة

الارادية التي قسيم الحركة الذاتية الالهية والى قسيمها وفسرها بالحركة التي يكون مبدؤها غير خارج
عن المتحرك وتكون صادرة عنه بارادة لا يلزم ان يكون ارادة بمعنى صحة الفعل والترك بل اللازم كونها
ارادية بالمعنى الثاني العام والا لا ينحصر الحركة الذاتية في الاقسام المذكورة مع الاحتمال ان يتحقق ارادة
بمعنى الاختيار الذي يمتنع للبارى تعالى وكلا يلزم من نفي قسيم الحركة الطبيعية والقسرية الا الارادة بالمعنى
الا العام وهي لا تستدعي الغرض والحركات ان مرادهم بالاحتياج الى الارادة التي اعتبروها في تفسير الطبيعية
والارادية نفيا واثباتا الاحتياج الى ارادة زائدة هي الحالة الميلانية المذكورة كما هو المعقول من الارادة
الزائدة وهي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فيكون الحركة التي لا تحتاج الى تلك الحالة الزائدة طبيعية
بناء على ان مبدأ الحركة الغير الخارج عن المتحرك اذا لم يكن ارادة زائدة يكون طبيعة المتحرك ولا تعقل امر
غير خارج غير الارادة الزائدة فلا يكونه مبدأ الحركة الطبيعية وان قيل ثم ان الارادة بمعنى الحالة الميلانية
لا بد ان تكون اختيارا بمعنى صحة الفعل والترك لم لا يجوز ان يكون تلك الحالة في بعض الحالات واجبة التعلق بالفعل
ممتنع التعلق بالترك قلت المراد صحة الفعل والترك الذي فسروا بها الاختيار ليست الا صحة الفعل بالنظر
الى ذات الارادة من حيث هي سواء كان الفعل واجبا بالنظر الى الغير اولا ولا شك ان الارادة بمعنى الحالة
الميلانية مما يتوقف تعلقها بخصوص الفعل والترك على اولوية احدهما بالنظر الى المتحرك اولوية تقتضي
وجوب التعلق وتلك الاولوية وكيفيتها يكونان خارجين عن نفس الارادة ووجوب التعلق بالنظر الى تلك الاولوية
وجوب بالغير فيكون الفعل والترك بالنظر الى نفس الارادة مما يصح ان يكون متعلقا اذ لا وجه للامتناع
بالنظر اليها فاحسن التامل ولا تتوهم انه محال لما ذكرنا سابقا من ان ارادة الله ليس بمعنى صحة
الفعل والترك وفيه بحث اذ الجواب المذكور لا يندفع السوال فان للسائل ان يقول قد بين ان الحركة الارادية المقسمة
للقسرية والطبيعية اعم من الارادية بمعنى صحة الفعل والترك والا لم ينحصر الحركة الذاتية في الاقسام الثلاثة
ومن البين ان ذلك لا يندفع بان المراد بالارادة ههنا هي الارادة بمعنى صحة الفعل والترك ثم الحركة الا رادية
على ما ياتي تفسيرها هي الحركة التي لا يكون مبداها خارجا عن المتحرك ويكون مقارنة للقصد فان
كان قصد الحركة واجبا للمتحرك ولا تعدد في تركه لا يحتاج الى المرجح بهذا القصد فيجوز ان يتحرك بلا غرض
وان لم يكن قصد الحركة واجبا لم تتعدد على ان يقصدها وعلى ان لا يقصدها فان جاز وقوع احد
احد المقصودين بلا مرجح كما راه بعض المتكلمين جاز قصد الحركة عنه بلا مرجح وغرض ثم وان لم

نحو ذلك كما ذهب اليه المحققون يحتاج قصد الحركة عند المرجح اذ لعرف ذلك ظهر لك ان كون هذا المزيد قد يكون معللا بالغرض وقد لا يكون وليس مناط ذلك زيادة الارادة وعدم زيادتها كما حسبه في الحالة
الميلانية الذي ذكرها هو قصد الفعل على ما صرّحوا وهي لازمة للفعل الاختياري فقوله الارادة
الزايدة في الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك غير مسلم لجواز ان يكون قصد الفعل واحد الامرين بالارادة الزا يدة
قوله ولا شك ان الارادة بمعنى الحالة الميلانية مما يتوقف عليها خصوص الفعل والترك على اولوية
احدهما بالنظر الى المتحرك فتلك الاولوية وسببها خارجان عن نفس الارادة. قلنا لم لا يجوز ان يكون
ارادة زايدة واجبة التعلق بالفعل ممتنعة التعلق بتركه فلا يحتاج الى امر خارج يتعلق بالفعل
لم يتعلق بها بالفعل لا امر لا بد لابن سينا في ذكره من دليل قوله والجواب بعد الوقوف على ما مر من
الاجوبة عن الوجوه الاخر في غاية الظهور بان يقال لا نم امتناع صدور الكثير عن الواجب ومع
جواب ذلك مر انه واحد من جميع الوجوه والواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد ولا نم ان فعل
النفس مطلقا مشروط بالجسم لجواز ان تصدر بعض افعالها بلا اشتراط البدن وقيل الجوهر المجرد الذي
تصور بعض افاعيله بلا اشتراط المادة عقل عندهم وان توقف بعض افاعيله على المادة كما في العقل
الفعال ولا نم ان العلة لو كانت هي الصورة لم يكن الجسم المفروض اول الاجسام اذ لا يلزم من كون الصور
مقدما عليه ومع الهيولى في الوجود تقدم مجموعها عليه لان التمام المتقدم بالذات لا يجب ان يكون مقدما
فلا ينافيه ذلك كونه اول سائر الاجسام ولا يلزم الخلف وفيه ان ذلك انما يرد لو كان الهيولى ذات غير
ذات الصورة في الخارج كما حسبه جماعة واما اذا كانتا متحدتين في الخارج ذاتا كما حققناه لا يرد
المنع المذكور فان الصورة ما لم تتوحد بالم تكن علة واذا وجدت كانت متحدة مع الهيولى في الذات
فيكون جسما مقدما على الجسم المفروض انه اول الاجسام هذا ثم المص قد سلك في اثبات العقل
مسلكا اخر في رسالة معمولة لذلك فترينا ان ننقله وننظر فيه قال انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية
التي تحكم بها اذهاننا مثلا الحكم بان الواحد اقل من الاثنين وبان قطر المربع لا يساوي ضلعه وكحكم لما لا
يسبق اليه ذهن اصلا بعد ان يكون يقينا مطابقا لما في نفس الامر ولا في ان الاحكام الذي نعتقدها
الجهال بخلاف ذلك ونعلم يقينا ان المطابقة لا يمكن ان تتصور الا بين شيئين متغايرين بالتشخص ومتحدين فيما
به تقع المطابقة ولا شك ان التغاير المذكور من الاحكام متشاركان في الثبوت الذهني فاذن

يجب ان يكون للصنف الاول منها دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في ذهننا
وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قايما بنفسه او متمثلا في
القايم بنفسه يكون اما ذا وضع او غير ذي وضع والاول م اما اولا فلان تلك الاحكام غير متعلقة
بجهة من جهات العالم ولا بزمان معين وكل ذي وضع متعلق بها فلا شيء من تلك الاحكام بذي وضع اي مما له تعلق
بذوات الاوضاع لا من حيث انها ذوات اوضاع بل من حيث هي معقولات ثم انها تقارن الاوضاع من حيث انها اخرى
لا تقارنها في الصورة المرتسمة في الاذهان الجزئية فانها كلية باعتبار وجزئية باعتبار اخر انا نقول الصور
الخارجية المطابقة اذا كانت كذلك كانت قايمة بغيرها في هذا الغرض كما رقا بما بنفسه ضعف واما ثانيا
فلان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمطابقين ونحن لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء
من حيث يكون ذا وضع واما ثالثا فلان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام انا ندركها بعقولنا واما
ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس او ما يجري مجرى الحواس والمطابقة بين المحسوسات والمعقولات من حيث
هي محسوسات م والثاني وهو ان يكون ذلك القايم بنفسه غير ذي وضع مح لانه قول بالمثل الافلاطونية
واما ان يكون ذلك الخارج المطابق متمثلا في غيره فينقسم ايضا الى قسمين وذلك لان ذلك الغير اما ان يكون ذا وضع او غير ذي
وضع فان كان ذا وضع كان المتمثل فيه مثله وعاد المح المذكور في القسم الاخر وهو ان يكون متمثلا في
شيء غير ذي وضع فنقول ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان بعض مبادي الاذهان بالقوة وذلك لان شيء ع المطابقة
بالفعل من ما هو بالفعل او يمكن ان يصير شيئا بالفعل ومن ما هو بالقوة وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير
او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة ولا في وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير
تغير واستحالة ومن غير تقييد بوقت او مكان وواجب ان يكون محلها كذلك فاذن لا يمكن ثبوت الحال دون
المحل فاذن ثبت وجود قايم بنفسه غير ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن ان تخرج الى الفعل
بحيث يستحيل عليه التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون نحو وجوده بهذه الصفات ازلا وابدا
واذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون ذلك الموجود اول الاوائل اي واجب الوجود لانه عز اسمه لو حصل استكمال
ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع ان يكون فيه كثرة وان يكون مبدأ اول الكثرة وان يكون
محلا لها لا للكثرة بان تتمثل فيه فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب الاول تعالى وتقدس والمسمى بالعقل
الكل وهو الذي عبر عنه في القران المجيد تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك

ما اوردناه وفيه بحث من وجوه منها ان الحكم في القضية الحملية الموجبة باتحاد الموضوع مع المحمول وانه هو في نفس الامر
وما هو المطابق له منهما ان كانت القضية فعلية امر واحد موجود بالفعل في نفس الامر يكون عين كل واحد منهما
سواء كان في الخارج كالشمس المطابق لقولك الشمس مضيئة او في الذهن كصورة ذهنية مطابقة لقولك الصورة
الحاصلة في الذهن علم وان كانت القضية ممكنة فالمطابق لها ما يمكن ان يصير امرا واحدا يكون عين كل واحد منهما في نفس
الامر وان كانت القضية فرضية كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما فالمطابق له كون الموضوع على تقدير
تحققه متحدا مع المحمول فما هو مطابق الحكم في القضية الممكنة والفرضية لا يلزم ان يكون موجودا في نفس الامر وما هو
مطابق الحكم في القضية الفعلية امر واحد موجود اما في الخارج او في الذهن فان قلت الحكم في القضية النسبة بين
طرفيها ولا يعقل مطابقته مع امر واحد غير مشتمل على النسبة كالشمس قلت النسبة في القضية المذكورة
كون احد طرفيها هو الاخر وهي مبنية على اتحاد الطرفين في نفس الامر والحكم فيها بان هذا ذاك في الواقع معناه
مقتضى الحكم المذكور في نفس الامر امر واحد يكون عين كل واحد من الطرفين وهو المعنى بالمطابق ههنا
ولا نعني بالمطابق للواقع في نفس الامر ان فيه طرفي القضية وبينهما نسبة هناك كما ان في الذهن امرين
بينهما نسبة فاذن الحكم في القضية الموجبة الفعلية مطابق لما في نفس الامر اذا وجد فيه امر واحد مطابق
له وغير مطابق له لم يوجد فيه ذلك الامر ولا يلزم وجود ذلك الامر في الخارج لجواز ان يوجد في الذهن امر واحد
مطابق للحكم في قضية موجبة فعلية كالصورة الذهنية المذكورة وهذا الامر قد يكون احد اجزاء القضية الذهنية
وقد يكون فنقول فاذن يجب ان يكون للصنف الاول منها دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا غير
مسلم لاحتمال ان يكون ثبوت الامر المطابق في اذهاننا وعلى تقدير ان يكون ثبوته في الخارج فقد يكون ذا وضع
قايم بنفسه مطابق للحكم بان الجسم متحيز قوله تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان معين كالجسم فانه ذو وضع قايم بنفسه
قلنا لا يلزم ان يكون الحكم على الشيء متعلقا بجميع صفاته ومتصفا بتلك الصفات وان كان مطابقا له اذ لا يلزم
من المطابقة على الوجه الذي حققناه لذلك فلا استحالة في ان يكون الحكم بان الجسم متحيز غير ذي وضع
وغير متعلق بجهة من جهات العالم ومع ذلك يكون مطابقا للجسم ذي وضع واقع في جهة من جهات العالم
وقوله العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمطابقين سلم لكن المطابقان ههنا وهما الحكم والمحكوم عليه
المتحد مع المحكوم به مشعور بهما ولا يلزم من الشعور بالمحكوم عليه الشعور بوضعه فلا استحالة في ان لا
نشك في المطابقة مع الجهل بوضع وقد يكون غير ذي وضع قايم بنفسه كالعقل الاول فانه قايم بنفسه
المطابق

غير ذي وضع مطابق للحكم بانه معلول اول وقد يكون قايما بغيره كالسواد المطابق للحكم بان السواد
عرض ومنها ان الملازمة المدلول عليها بقوله الصور الخارجية المطابقة اذا كانت كذلك كانت كذلك بغيرها
غير بين ولا مبين ومنها ان قوله الاحكام المذكورة واجبة الصدق ازلا وابدا غير مسلم فان صدقها لا يختص الا في
زمان او ان يكون موضوعاتها موجودة فيه متحدة مع محمولاتها هناك قال الشيخ في برهان الشفاء مسائل العلوم
منزلة
بمنزلة القياسات الاستثنائية والمقدمة الاستثنائية تبين في العلم الالهي مثلا اذا قال المهندس زوايا
المثلث مساوية لقائمتين اراد ان المثلث اذا كان موجودا كانت زواياه مساوية لقائمتين ويعلم من العلم
الالهي انه موجود فاذا لم يكن الموضوع موجودا اصلا لم يصدق الموجبة الفعلية وكلما كان موجودا ولم
يكن متحدا مع المحمول فموضوع تلك القضايا ان كان موجودا ومتحدا مع المحمول ازلا وابدا صدق الحكم
ازلا وابدا ويكون مطابقة الموضوع المذكور وان لم يكن وجود كذلك لم يصدق الحكم ازلا وابدا بل يكون صدقه
مقصورا في حال وجود الموضوع بالشرط المذكور فاذن لا يلزم ان يكون مطابق الحكم ما يكون في جوهر مجرد
بل مطابقة الموضوع المتحد مع المحمول في جميع الصور وهو المعنى بنفس الامر لا ما ادعى في الجوهر المجرد المذكور
فانا نعلم يقينا ان بعض الاحكام مطابق لنفس الامر وبعضها غير مطابق لها ونشك في مطابقة بعضها ومن
البين ان العلم بالمطابقة لا يحصل بدون معرفة المطابقين وانا لا نعرف ان المرتسم في الجوهر المجرد المذكور
ماذا بل لا نعرف وجوده ولا ارتسام شيء منه وقد مر لهذا زيادة تحقيق في مباحث الوجود فلا نعيده ثم
المشهور فيما بين المتأخرين ان علم العقول الفعالة بالاشياء بارتسام صور الاشياء فيها وظاهر كلام المعلم
الثاني في الفصوص انه انفعالي حيث قال الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كالواح فيها نقوش
او صدور فيها علوم بل هي علوم ابداعية قايمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى فتنطبع في هوياتها ما
تلحظ وهي مطلقة هذا كلامه وهو صريح في انها ليست كالواح فيها نقوش ولو كانت صور الاشياء مرتسمة
فيها كانت لا محالة كالواح فيها نقوش فان قلت قوله فتنطبع في هوياتها ما تلحظ يدل على ان علمها بالانطباع
ما تلحظ في هوياتها فيكون بالارتسام فيها قلت لا دلالة لهذا على ان علمها بالانطباع بل يدل على ان شرع الطبع
على علمها حيث فرع الانطباع على الملاحظة التي هي العلم ولعله اراد بذلك الحالة الشبيهة بالانطباع الحاصل
فيها عقيب ملاحظة الامر الذي فانه من جملة اسباب صدور الفعل والاشبه عندي ان يكون علمها بما بعدها من
ذواتها فانها علة مقتضية لما بعدها يتعين ما بعدها بافتضائها امورا كذا وكذا فيكون العلم بها علما بما بعدها وعلمها

بذ واته نفس فوانه كان علم الواجب بذاته واسطة انه علة لما بعده مقتضية اياه علم ما بعده بخلاف علمه بما قبلها
فانه ليس علة له فالعلم بها لا يكون علما به قوله كمال اول المراد بالكمال هو الفعل المقابل للقوة والشيء قد يكون آلي
بالفعل من وجوه متعددة بعضها اقدم على بعض لجنس كالفرس فانه فرس بالفعل ومتحيز ومتحرك في الاين والوضع
مقدم على التحيز والتحرك في الحركة الاينية فصورة الفرس التي هي حقيقته كما عرفت في مباحث الوجود كمال اول
ويطلق عليها النفس ايضا فان قلت الجسم ايضا كمال للفرس وهو مقدم على الفرس الاخرى فلا يكون الفرس كمالا
اول قلت الفرس كمال اول له من حيث انه جسم طبيعي آلي ذو حيوة والجسم ليس كمالا اولا له من حيث الجنسية بل كمال اول
له من حيث انه جوهر ذو ابعاد ثلثة قوله ما اراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء حمل قوله ذي
حيوة على هذا المعنى بعيد جدا الا ان المص لما فسر قول الشيخ آلي ذو حيوة في شرحه للاشارات بكونه ذا آلات
يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والحركة
الارادية فسر الشارح قول المص ذي حيوة على هذا المعنى كانه قرب بما ذكره المص في شرح الاشارات كما لا يخفى قوله يخرج
النفس السماوية فيه بحث لانه ان اراد بقوله لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات التي هي من افاعيل الحيوة
يكون دايما بالفعل ان جميع ما يصدر عنه يكون دايما بالفعل فغير مسلم لان بعض حركاته يكون بالقوة دايما
وان اراد به ان بعضه يكون دايما بالفعل فالنفوس الانسانية ايضا كذلك لان ادراكها لذاتها دايم كما
سيجي فالاولى ان يقال لفظ بالقوة متعلق بقوله كمال اول لجسم طبيعي آلي بمعنى ان كماليته للجسم المذكور كونه
متلبسا بالقوة ومخلوطا بها اي لا يكون من بعض الوجوه كمالا له وح تخرج النفوس السماوية على تقدير
كونها آلية لانها كمال للجسم مطلقا والنفوس المادية لانها ايضا مطلقا كمال للجسم الآلي المذكور وينطبق التعريف
على النفوس المجردة التي تكون كمالا للجسم المذكور من وجه دون وجه وهذا التوجيه انسب لكلام المص من وجه اخر
انه عقد هذا الفصل لبيان الجواهر المجردة بقوله اما العقل كذا فالجوهر المجرد الذي هو العقل كذا واما النفس
اي الجوهر المجرد الذي هو النفس فهو كمال اول فينبغي ان يعرف النفس المجردة وعلى توجيه الشارح لا يكون فيه
تعريف النفس المجردة والثاني انه قد حكم بانها جوهر مجرد وذلك يقتضي ان يكون المعرف مجردا وان الماديات ليست وهي
وهي مخالفة لما نقل الشارح عنه لا يلايم النفوس النباتية بل النفوس الحيوانية ايضا فان عدم تعقلها عنه غير معلوم
فلا يستقيم الاستدلال بذلك واما انها من اي وجه يكون كمالا للجسم المذكور ومن اي وجه لا يكون كمالا له فسيحقق
عند اثبات تجردها قوله لا من حيث اضافتها الى الجسم قال الشيخ في طبيعيات الشفا ولذلك صار النظر في النفس

من العلم الطبيعي لان النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة بل يجب لتعريف
ان نفرد لتعرف ذات النفس بحثا اخر ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما اشكل علينا وقوعها في اي مقولة تقع
فيه فان من عرف وفهم ذات الشيء وعرض على نفسه طبيعة امر ذاتي له لم يشكل عليه وجوده له كما اوضحنا في المنطق
واجب حاصل الجواب ان المزاج الذي هو شرط حصول النفس غير المزاج الذي هو شرط فيه فانه اذا تعلقت النفس النباتية
او الحيوانية بمادة يحصل فيها مزاج حاصل نوعي غير المزاج الذي في المادة التي بها استعدت لقبول النفس كما
ان صورة النار الحاصلة باشتداد كيفية الحرارة في الهواء يوجب حصول حرارة اخرى غير الحرارة المستدعية
لها فتبطل هذه الحرارة وتحصل حرارة اخرى تقتضيها الصورة المذكورة قوله الى ان يستعد لقبول نفس
يصدر عنها مع الحفظ الافعال النباتية فان قلت لم لا يجوز ان يتكامل استعدادها لقبول النفس الانسانية
بواسطة نفس الام مع القوى التي في النطفة من غير ان يعرض لها نفس نباتية ولا حيوانية فان النطفة في الرحم بعد
حين تتغذى وتنمو ففيها قوة غاذية ونامية ولها صورة لا محالة ولا يجوز ان تكون صورتها بعض
الصور الحيوانية للام لان النطفة ليست بعضا من الام حتى تكون صورتها نفس بعض صورتها بل هي موجودة على
حدة فلا بد ان تكون لها صورة برأسها ويصدق على صورتها تعريف الصورة النباتية فتكون نباتا ثم قبل
ان تصير انسانا تتحرك بالارادة فكان صورتها ح مبدأ الحفظ التركيب والتغذية والتنمية والحركة الارادية فتكون
حيوانا قوله اقول لقايل ان يقول لم حاصل الاستدلال ان مبدأ اثار الانسان مثلا وهو امر موجود
مسمى بالنفس غير مزاجه اذ من جملة تلك الاثار حفظ العناصر التي هي اجزاؤه على الاجتماع اذ لا يجوز ان يكون
مبدؤه مزاج الانسان والا لزم الدور فيكون مبدؤه غير المزاج المذكور وهو المطلوب وما اورده
الش عليه من انه يجوز ان يكون بعض الامزجة نفسا ويكون مجبر العناصر على الاجتماع مزاجا سابقا عليه
مدفوع فان المزاج السابق معدوم ح لحصول معد وهو المزاج اللاحق فلا يصلح ان يكون مجبرا
للعناصر على الاجتماع حال كونها اجزاء للانسان ولا شك ان اجتماع الاجزا في تلك الحال علة للمزاج الحاصل
له ح فلو كان ذلك المزاج علة للاجتماع المذكور لزم الدور قوله غاية الامر ان يتوقف كل نفس على مزاج
سابق عليها اذا توقف كل نفس على نفس سابق عليها لا يحصل شيء منها بالفعل لما مر مرارا من ان مثل هذا الموقوف
يمتنع حصول شيء منها قوله ولا ممانعة في شيء منها غير مسلم لان الحرارة مقتضية للخفة والبرودة مقتضية للثقل
ولذلك تصعد الاجزا المائية والارضية عند عروض الحرارة اياها واذا عرض لها لعضو مزاج بارد غير

هو الثقل ويكون تحريكه عسرا وقد نقل في مباحث المزاج عن الشفا ان الحرارة كيفية مصعدة ويلزم ان تعين
ان البرودة على عكس ذلك فظهر ان يكون الممانعة المذكورة بواسطة الثقل الا في كونها بواسطة البرودة
ايضا حيث تكون البرودة اقتضت الثقل وان يكون المزاج من جنس الحرارة والبرودة يؤيد كونه مانعا للحركة
منافيا لها قوله فانه في هذه الحالة تغفل عن ظواهر البدن الى قوله مع كونه مدركا لذاته لا يشك كل
واحد من افراد الانسان ان هو واحد طبيعي وقد عرفت ان كل ما الوحدة فيه بالفعل يكون الاجزاء فيه بالقوة
فلا يكون له جزء بالفعل بل يكون ذاته امرا واحدا طبيعيا لا جزء له وهو المعلوم بالعلم الحضوري المشار
اليه بلفظ انا فانه واقع في نفس الامر لا اجزاء له فانها بالقوة وليس حاصلة في نفس الامر سواء كان جزءا ماديا
او مجردا والمعلوم بالعلم الحضوري لا بد ان يكون موجودا حاضرا والمعلوم المذكور ذلك الامر الواحد لا جزء
يصدق ان يقال انا عالم وجالس كما يصدق انه عالم وجالس لا فرق وانكار تجوز في اطلاق العالم والجالس
عليها فان المحكوم عليه في كل واحد من القضيتين بحسب الحكم واحد بالضرورة ولو كان المشار اليه بلفظ انا
امرا مجردا لم يكن كذلك فاذن المعلوم بالعلم الحضوري المشار اليه بلفظ انا هو ذلك الامر الواحد الذي
هو الانسان لا اجزاؤه المادية ولا جزؤه المجرد فكما نعلم قطعا ان المشار اليه بلفظ انا ليس قلنا مثلا نعلم كذلك
انه ليس مجردا عن الكم والاين والدليل المذكور كما يدل على انه ليس جزءا ماديا من الانسان يدل على انه ليس مجردا
منه لجواز الغفلة عنها ولا دلالة في ان يكون جميع تلك الاجزاء حال كونها امرا واحدا بالفعل مشارا
اليها بلفظ انا لان العلم بالشيء لا يستلزم العلم باجزائه التحليلية سيما اذا كان غير معلوم بديهة ثم النفس كما
يستفاد من التعريف المذكور حسبما شرحناه قد يكون كمالا اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالفعل وح يكون
صورة الانسان وحقيقته التي بها هو ما هو وقد تكون كمالا له بالقوة وح يكون جوهرا مجردا عن المادة
والكم والوضع والنمو والحس والحركة الارادية لانه قد ينعدم من حيث انه حيوان ويبقى من حيث انه مدرك
للكليات كما ان الجسم النامي كالشجر اذا قلع من الارض ينعدم من حيث انه نام ويبقى من حيث انه جسم فان جسم
الشجر المقلوع هو الجسم الذي كان له قبل القلع بالضرورة لا انه جسمه ينعدم ويحدث جسم اخر وفي هذه الصورة
يبقى الجنس بعد انتفاء الفصل وفي الصورة الاولى يبقى الفصل بعد انتفاء الجنس واما في كل واحد من الصورتين
ينقلب حقيقة اخرى غير ما كان قبل ذلك ولا دليل على استحالته نعم ثم الامام العلامة فخر الدين الرازي
قد ذكر حججا على ان النفس غير مجرد الحجة الاولى مفهوم انا بديهي ولا شيء من مفهوم المفارق ببديهي فما مفهوم

من انا غير مفارق وفيه بحث اذ غاية ما لزم من هذه الحجة بعد التسليم على صغرى الكبرى ان يكون المفهوم من لفظ انا
غير مفارق ولا ينافي ذلك ان يكون النفس مفارقا اذ النفس على ما يدل عليه التعريف المذكور حيثيتان احدهما ان يكون
كمالا للجسم بالفعل وبهذا الوجه يكون غير مفارق والثاني ان يكون كمالا له بالقوة وبهذا الوجه يكون مفارقا
ولفظ انا موضوع بازائها من حيث انها كمال بالفعل كما ان لفظ الشجر موضوع بازاء الجسم المخصوص من حيث
انه نام فاذا صار كمالا بالقوة لم يكن مسمى بلفظ انا كما ان الجسم المذكور اذا صار غير نام لم يكن مسمى بلفظ الشجر
لان الشجر من انواع النبات وهو ح جماد الحجة الثانية نسبة النفس على ذلك التقدير الى جميع الابدان
ان كانت بالسوية كان تعلقها ببدن خاص دون غيره ترجيحا بلا مرجح وان لم يكن كذلك كانت ذات
وضع لان الهيئة الروحية المقتضية للتعلق ببدن خاص ان كانت لذاتها عرض لها الاشتراك المبطل للتخصيص
وان كانت مكتسبة من خارج وهو اما هذا البدن واما غيره لزم ان يتحقق لها وجود حتى يكون اذ
لا محاذاة بينهما والمزاج لا يوثر الا في الملاقي ولا يرد مثل ذلك في النفس المنطبعة وفيه بحث لان ما ذكره
انما يلزم لو كانت النفس من حيث تعلقها بالبدن وكونها كمالا للجسم المذكور بالفعل مفارقا وليس كذلك لانها
من هذه الحيثية منطبعة فلا يرد عليها ما ذكره على ما اعترف بقوله ولا يرد مثل ذلك على النفس المنطبعة اذا
واما كان مفارقتها عن المادة وتجردها بوجه اخر وهو ان يصير محلا للصور العقلية وكمالا للجسم المذكور بالقوة
فلا يرد ما ذكره اذ ذلك بعد تعلقها بالبدن فلا يلزم الترجيح بلا مرجح الحجة الثالثة القايلون بالتجرد جعلوا
حدوث النفس مشروطا باستعداد البدن وقالوا اذا حدث التهيؤ والاستعداد للالة حدث من العلل المفارقة
شيء هو النفس ونحن نقول ذلك الاستعداد ان كان استعدادا لقبول النفس لزم قبولها ومادتها
اذ حصول الصور الحالية في المواد المستعدة والامر كذلك الا هنا وان كان استعدادا لقبول التصرف
لزمه قبول التصرف وذلك لا يستلزم حدوث النفس ولا شك ان ما يكون كذلك جاز وجوده قبل البدن
فلم يكن نفسا هذا وكان وفيه بحث اما اولا فلانا نختار ان ذلك الاستعداد استعداد لقبول النفس
قوله لزم مادتها قلنا مسلم لكن لا ينافي ذلك تجردها بالقوة كما تحققه واما ثانيا فلانه لا يلزم من جواز وجود
النفس قبل البدن ان لا يكون نفسا وكمالا له لم لا يجوز ان يكفي في ذلك كونه متصرفا فيه سواء كانت
موجودة قبله على ما ذهب اليه افلاطن او كانت حادثة بحدوثه على ما هو المختار الحجة الرابعة لا شك
ان الانسان هو الحيوان الناطق فان كان الحيوان والناطق جميعا هو النفس كان النفس جسما فان الحيوان جسم

بديهة وكذلك ان كان جسميا هو البدن وان كان الحيوان هو البدن والناطق هو النفس لزم التركيب الحقيقي
والفصل بين المجرد والمادي وهو ظاهر الاستحالة اقول كان وجه الاستحالة ان الجنس والفصل لما كانا في الخارج
متحدين ذاتا ووجودا كما حقق في موضعه فلو كان احدهما ماديا والاخر مجردا لزم اتحاد المجرد بالمادي وهو
ممتنع وفيه بحث لانا نختار ان الحيوان هو البدن والناطق هو النفس ولا نم انه يلزم التركيب الحقيقي والفصل بين المجرد
والمادي وانما يلزم ذلك لو كان الناطق حال كونه فصلا في النشأة التي هو فصل فيها مجردا بالفعل وليس كذلك
فانه في هذه النشأة مادي بالفعل ومجرد بالقوة وهذه القوة تخرج الى الفعل في النشأة الاخرى مطلقا
وفي هذه النشأة ينصير مجردا في الانسان بواسطة عروض صورة مجردة له فينقسم ذلك الى مجرد وغير مجرد فالمجرد
يخرج الى صرف الفعل شبيه بفعلية الكرة في السطح الواحد الاعلى فكما ان السطح واحد والمحل كثير ولا
تنافي بينهما حسبما حققناه كذلك النفس مادي ومعروض للصورة المجردة مجرد ولا تنافي بينهما
فكما ان السطح واحد بالفعل وكثير بالقوة ومحل اللون بالعكس كذلك النفس مادي بالفعل ومجرد
بالقوة ومعروض الصورة بالعكس فغاية ما لزم من ذلك ان ينقسم مادي الى مجرد وهو غير منكر انما المنكر
ان تركب مادي من مجرد كانه ينقسم المنقسم الى غير منقسم ولا تركب عنه فتأمل الحجة الخامسة لو كان النفس جوهرا
مفارقا لكان حدوثه دفعة وتغيرها معا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الجوهر المجرد وجوده
ابداعي دفعي محض وحدوث البدن تدريجي فحدوث النفس كذلك اذ تحصل اولا القوى النباتية ثم
الحيوانية ثم الادراكية والعاملة في الكمال النفس فان تصرف القوى بدون عامل بها سارية لكان حدوث النفس
لا يكون قبل استعداد البدن ولا بعد الاستعداد التام وحصول القوى قبله وليس حاصلا عند حصول
القوى النباتية فهو تدريجي قلت انه دفعي فهو مادي كنفوس الحيوانات وفيه بحث اذ لا نم ان العامل في القوى
المتقدمة على صيرورته ناطقا انسانا هو النفس الانسانية بل ما حصل في النطفة القوى النباتية كانت
لها صورة نباتية عاملة فيها ثم لما تمت استعدادها لصيرورتها حيوانا زالت عنها الصورة النباتية
وحصلت فيها الصورة الحيوانية دفعة وحينئذ تعمل الصورة الحيوانية في القوى النباتية والحيوانية التي فيها ثم اذا
تمت استعدادها لقبول النفس الانسانية زالت عنها الصورة الحيوانية وحصلت فيها النفس الانسانية دفعة
وحينئذ يكون هذه النفس عاملة في القوى النباتية والحيوانية والانسانية الحاصلة في مادتها فلا يلزم ان يكون الجوهر
المجرد تدريجيا ولا يلزم المحذور المذكور الحجة السادسة ان يقال المفهوم منا انا متصف بخواص الاجسام كالحركة

والسكون والقيام والقعود ولا شيء من المجرد كذلك فلا يكون مفهوم انا مجردا وفيه بحث لما عرفت في
جواب الحجة الاولى من انه لا يلزم من كون مفهوم لفظة انا ماديا ان لا يكون النفس مجردة فانه ليس اسما
للنفس من حيث انها مدركة للمعقولات ومجردة بل اسم لها من حيث انها كمال اول للانسان وهي من هذه الحيثية مادية
ومجردة من حيثية اخرى كما تحققه فالامر موقوف عليه قوله ولعل السر في ذلك فيه بحث اذ لا وجه لاخراج بعض
الاجزاء عن ذات الكل وجعلها في اجزائه وهو الذي سماها بالاجزاء الاصلية عينه وليس لنا دليل على ان
شيئا من الاجزاء الاصلية لا يزول بالتحليل فكيف يجزم بقاء الذات بعد زوال بعض اجزائه بالتحليل مع
احتمال ان يكون التحليل من الاجزاء الاصلية ومشخصات الشخص هي المعقولات العرضية المعتورة من الكم
والكيف والوضع واخواتها كما حققناه في مباحث التشخص وهي امور خارجة عنه عارضة له فلا يكون
اجزاء من ذاته ولهذا اذا سئل عن الشخص بما هو كان الجواب النوع فقط فالاولى ان يقال السر في ذلك
هو ان المادة امر مبهم متعين بالصورة فما دام الصورة المشخصة المعينة لمادته باقية كان التشخص باقيا وان
تبدل مادته فانها من حيث الابهام ماخوذة فيها لا بخصوصها كما حققناه في الحواشي السالفة لكن الصورة
باقية في حالتي النمو والذبول فيلزم ان يكون التشخص باقيا فيهما قال الشيخ في طبيعيات الشفاء في الفصل
الذي ختم به الكلام في النمو بعد تفتيش بليغ عما هو الباقي في حال النمو فالباقي في هذه الحركة التي هي النمو
هو الصورة النوعية فان قلت لا يمكن ان الصورة حالة في المادة فاذا تبدلت المادة وبقيت الصورة بعينها
لزم انتقال الحال من محل الى محل اخر وهو ممتنع قلت استحالة ذلك في العرض المتعين بالمحل المسلم الا في الصورة
المعينة له قوله فان من جملة معقولاتها الواجب تعالى فلا يلزم من كون الواجب تعالى مجردا عن المادة ان يكون
الصورة الحاصلة منه في النفس مجردة اذ يمتنع ان يكون الصورة الحاصلة المذكورة منتفية في الحقيقة
معه تعالى وهو ظاهر اذ لحقيقته اخرى وما لم يثبت تجردها لم يصح الاستدلال على تجرد النفس
فالاولى ان يقال الصورة المنطبعة في العقل مجردة لانها لا تقبل الاشارة الحسية بالضرورة وهي خالية
عن لواحق المادة من الكم والاين والوضع ونظائرها كما ذكره الشيخ في الشفاء وعلى هذا لا يتوجه منع مساواة الصورة
مع المعلوم في الماهية قوله لاحتمال ان العلم بالشيء هو الصورة هذا المنع مندفع بما حقق في موضعه من ان
المعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة في الذهن قال الشيخ في طبيعيات الشفاء المحسوس الاول الحقيقي هو الذي
يرتسم في الة الحس وانا لهذا ذكرنا ذلك ولذلك يصعب اثبات وجود الكيفيات المحسوسة في الاجسام لكن العلم

يقينا ان حسيما احدهما متاثر عنه شيء والاخر ليس متاثرا عنه ذلك الشيء انه مختص في ذاته بحيث مبدأ
حالة الحاسة دون الاخر بل انه مجرد اخر كما يذكر ما للنفس من الجزئيات قوله لك ان تفرق بين الصور
بان يقال مثلا ان هو احد طبيعي بعض اجزائه بالتحليل لنفسه وبعض اخر بدنه كما ينبغي تحقيق ذلك وهو عالم
بالجزئيات والكليات بواسطة انطباع صورها في هذا الامر الواحد غاية الامر ان انطباع صور الجزئيات في بعض اجزائه
التحليلية وانطباع صور الكليات في بعض اخر علاوة ما اذا كان النفس عالمة ويكون على قياس ما هو واحد اخر هذا
شأن كون سطح اسود بسواد قائم بسطح اخر وكون انسان متكلما بكلام قائم بانسان اخر هذه قوله لانه ان الصانع
الناطقة من العوارض تقتضي التصاق ما تحلها اعلم ان ما يطلق عليه لفظ الحال ثلاثة اقسام احدها
ان يكون له ذات موجود مقارن لذات المحل كالضوء فان له ذاتا موجودا مقارنا لذات محله والثاني ان لا
يكون له ذات موجود اصلا لكن لما صدق المشتق منه على المحل مواطاة يعتبر حلوله فيه كالابوة التي ليس لها
ذات موجود هناك لكن لما صدق الاب على زيد مواطاة فيعتبر الابوة حالا فيه والثالث ان يتعين شيء من
المحل بان يكون ذاتا الحال من كان بحسب هذا التعين حال ومحل واذا زال التعين المذكور يكون هناك شيء
واحد كالسطح فانه اذا عين ظاهر الجسم بما سته او اشارة او غيرها يكون هناك عارض هو السطح ومعروض له
واذا زال التعين المذكور يكون هناك امر واحد غير مشتمل على عارض ومعروض والصورة الحاصلة في العقل
من القسم الاول فان لها ذاتا موجودا مقارنا لذات محله فاذا كان محل هذا القسم ذا اين ووضع يلزم
ان يكون الحال كذلك لان له ذاتا موجودا مقارنا لذات محله والموجود المقارن لذي الاين والوضع
ذو اين ووضع بالضرورة فلو كانت الناطقة مادية يلزم ان يكون الصور المعقولة مادية لكنها مجردة فان قلت
الانسان جسم وكل جسم مادي فالانسان مادي والمادي لا يصلح لان يكون محلا للصور المجردة
لما ذكرتم فالانسان لا يصلح لذلك والصور المعقولة مجردة فالانسان لا يكون محلا لها فكيف يكون عالما
قلت الانسان جسم ذو اين ووضع صالح لان يعين فيه جوهر لا يكون كذلك وينقسم اليه كما انه منقسم
في الاقطار الثلاث وصالح لان يعين فيه ما لا يكون منقسما اصلا كالنقطة وما يكون منقسما في جهة
واحدة كالخط او في جهتين كالسطح وكما لا يصح لان يعين فيه جوهر لا يكون ذا اين ووضع وهو جوهر
فانه عارض اذ عروضها له بما سطح امر خارج عنه لازم له وهو المقدار فالجوهر المجرد عن الاين والوضع
مما يصح ان يتعين في الانسان ثم تعيين ما يصح ان يتعين في الجسم قد يكون بعروض الاعراض كما عرفت عند

تحقيق معنى الجهة من حيث انه تعين في الجسم الابلق بحال متعددة معروض للالوان فاذا عرض صورة
معقولة مجردة عن الاين والوضع للانسان يكون معروضها امرا مجردا عن الاين والوضع هو محل الصورة
وهو نفسه المجردة وهي من هذه الحيثية ليست كمالا اولا للجسم الطبيعي المذكور لان كمال الاول الانسانية والانسانية
تنافي التجرد لكمال الاول الثاني حيث يكون ان تزول هذه الصورة واذا زالت بطل التعين المسبب وكان هناك
امر واحد هو الانسان وحينئذ يكون كمالا للجسم المذكور بالفعل والحاصل ان صورة الانسان التي هي نفسه من
حيث انها مع المادة المتحدة معها امر واحد هو الانسان كمال اول للجسم الطبيعي المذكور بالفعل والحاصل
الصور الانسانية ومن حيث انها معروض للصور المعقولة المجردة ومحل لها كمال له بالقوة حالية
مخلوطة بالقوة فالانسان قبل ان يحصل فيه صورة عقلية مجردة امر واحد ذو مقدار واين ووضع فاذا
عرض له صورة مجردة حصل هناك محل مجرد عن هذه الامور لا بان حدث ذات مجردة بعد ما لم يكن حتى يكون
ذلك منكرا بل بان يعين في الذات الذي كان حاصلا امر غير ذي مقدار واين ووضع حتى انقسم ذلك الى محل
مجرد وجزء اخر كما اذا عرض لسطح واحد بالعدد الوان مختلفة فانه بذلك يصير محالا متعددة لا بان حدث
ذات غير حاصل بعرض له اللون بل بان انقسم الذات الحاصل الى محال متعددة وكما ان السطح المذكور
قبل عروض اللون له واحد وبعد عروضه متعدد ومتصف بعض هذا المتعدد بصفة منافية لصفة بعض اخر
فان بعضه متصف بالسواد وبعضه اخر بالبياض كذلك الانسان واحد قبل عروض الصورة العقلية وبعد
عروض ذلك منقسم الى محل الصورة المعقولة وجزء اخر والجزء الاخر متصف بالمقدار والاين والوضع ومحل
الصورة المعقولة متصف بسلب هذه الامور عنه فان قلت اذا كان محل الصورة المعقولة مجردا لا ينبغي ان يقال
الانسان محل للصورة المعقولة وكل ما هو محل للصورة المعقولة مجرد فالانسان مجرد واذا كان مجردا لم
يكن حيوانا قلت ان اردت بقولك الانسان محل للصورة المعقولة انه بتمامه او جزء من اجزائه الرئيسة
محل لها فمم وان اردت ان بعض ما ينقسم اليه الانسان ويتعين فيه محل لها فمسلم وتغيير النتيجة ح ان
ذلك البعض مجرد ولا ينافي ذلك ان يكون الانسان غير مجرد لجواز ان ينقسم ذو مقدار الى امر غير ذي مقدار
كالمخروط فانه ينقسم الى نقطة وغيرها وظاهر من جانب الرأس نقطة وهي غير ذي مقدار ونقول ايضا
لا خفاء في ان الانسان جوهر معروض لما يعرضه من الكم والكيف والوضع والاين والمتى والاضافة
والملك والفعل والانفعال ولا يلزم من كونه ذا مقدار وذا وضع ان يكون كل واحد من عوارضه كذلك

مروقد ان ليس لكثير منها مقدار ولا وضع واذا لم يكن للعارض مقدار ووضع لم يكن المعروض من حيث انه معروض ذلك كذلك في تجردها عنها بحث لان هذا المنع مندفع بالصورة التي كلامنا فيها تجردها مجردة عن لواحق المادة فانها لا تقبل الاشارة الحسية وليس لها حيز ووضع وما لحلها من لواحق المادة ولو كانت هذه الامور عارضة لها من قبل محلها لما كانت مجردة عنها قوله لا يجوز ان ينقسم لها اجزاء متشابهة بالماهية والا كانت الاجزاء حاصلة بالفعل غير مسلم اذ الكيفية الواحدة التي تقع فيها الحركة ليس لها اجزاء بالفعل واجزاء الترضية حقائق مختلفة كما حقق في موضعه قوله لانا انا العلم بطريق الارتسام فقد سبق الكلام على ذلك قوله لانا مساواتها في تمام الماهية هذا المنع يرد على ما وجه الشارح كلام المشهور به اما اذا وجه موافقا لما في الشفا بان الصورة المنطبعة في العقل مجردة لانها لا تقبل الاشارة الحسية بالتمام وهي خالية عن اللواحق المادية من الكم والاين والوضع ونظائرها لكان سقوطه ظاهرا وكذا سقوط منع مساواتها في الانقسام وعدمه قوله لانا ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان الحال امرا موجودا بر اسه حاصلا في محل منقسم فانقسامه لازم اما اذا لم يكن امرا موجودا برأسه كالنقطة فانها طرف الخط عند القطع مثلا فانقسامه غير لازم لا يقال لم لا يجوز ان يكون النفس جسما وتحصل الصور العقلية المجردة في طرف غير منقسم منه لان الشيخ ابطل هذا الاحتمال في طبيعيات الشفا بقوله فانه ان كان محل المعقولات جسما ومقدارا من المقادير فاما ان يكون الصورة المعقولة تحل منه شيئا واحدا غير منقسم او يكون انما تحل منه شيئا منقسما والشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو طرف سطح لا محالة ولا يحتمل ولا يمكن ان يكون محلها طرفا غير منقسم فنقول ان هذا محال وذلك لان النقطة هي نهاية ما لا تميز لها عن الخط في الوضع او عن المقدار الذي هو منته اليه تميزا يكون له النقطة شيئا يستقر فيه شيء من غير ان يكون في شيء من ذلك المقدار بل كما ان النقطة لا تنفرد بذاتها وانما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك انما يجوز ان يقال بوجه ما انه يحل فيه طرف شيء حال في المقدار الذي هو طرفه فهو متقدر به فكذلك المقدار بالعرض وكما انه متقدر به بالعرض كذلك ينتهي بالعرض مع النقطة فيكون نهاية بالعرض مع نهاية بالذات كما يكون امتداد بالعرض مع امتداد بالذات ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئا من الاشياء لكان متميزا لها ذات فكانت النقطة اذن ذات جهتين جهة منها تلي الخط الذي تميزت عنه وجهة منها مخالفة له مقابلة فيكون حينئذ منفصلة عن الخط بقوامها وللخط المنفصل عنها نهاية لا محالة غيرها تلاقيها فتكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد قوله الا ان

بل لكونه شيئا ليس بامر موجود برأسه تم

كل مادي منقسم فتحصل الدعوى بالمادي الذي يكون برأسه موجودا حاصلا الا ان يكون شيئا من وجود واحد كالنقطة فانها ظ الجسم او ظ طرف منه وح لا يتوجه النقض قوله واجيب بان التعقل قال الشيخ في طبيعيات الشفا ولقائل ان يقول ان هذه القوى اي العقلية قابلة لافاعلة وانتم انما تبينتم تناهي القوى الفاعلة والناس لا يشكون في جواز قبول ما يلي غير متناهيه كالهيولى فنقول الكن نعلم ان قبول النفس الناطقة في كثير من الاشياء لا نهاية لها قبول بعد تصرف فعلي قوله فان القوة الخيالية كذلك قال في طبيعيات الشفا وليس لقائل ان يقول وكذلك المتخيلة لا هذا خطا فانه ليس للقوة الحيوانية ان تتخيل اي شيء اتفق مما لا نهاية له في اي وقت كان ما لم يقرن بها تصرف القوة الناطقة قوله ولا يمكن توسط الة بين الشيء وبين ذاته هكذا فانه ليس بينه وبين ذاته الة وليس بينها وبين التها الة وليس بينها وبين الة عقلها الة وهي اولى من عبارة الشرح لما سبق من ان المدرك بالذات هو الادراك والا لة بالحقيقة يكون واسطة بينه وبين المدرك ولا يستقيم قوله ولا يمكن توسط الة بين الشيء وادراكه قوله ويرد عليه ايضا فيه بحث لان هذا الدليل ايضا مبني على ان يكون العلم صورة المعلوم كما سيصرح به الشارح فلو عقل الناطقة محلها لكون صورة المحل لا محالة علة له والحنا في ان صورته اما صورة تقوم مادة بها او صورة اخرى فقولنا المستدل اما ان يكتفي في تعقل محلها حضوره بنفسه اشارة الى القسم الاول وقوله او يتوقف على حضور صورة اخرى اشارة الى القسم الثاني وهذا بالحقيقة ترديد في صورة المحل لا في القسمين كانه قال بعد ما كان مقررا من ان تعقل الشيء بحضور صورته فالصورة التي بها تعقل المحل اما هذه ويلزم دوام التعقل واما تلك ويلزم اجتماع المثلين ولم يتوجه عليه انه يجوز ان يتوقف التعقل على امر اخر كتوجه النفس لا لحصول صورة المحل في القسم الثاني وايضا لو توجه صورة له حتى يستقيم ان يقال ليس صورته هذه ولا تلك لا حمل التوجه ولو فرض توقف التعقل على التوجه على تقدير كونه صورة حاصلة لا بدل الصورة وصورتها هذا او تلك لا يقال لعل الشارح اشار بقوله ويرد عليه انه يجوز ان لا يكتفي في تعقل محلها حضوره بنفسه ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط الى المنع كون العلم بحصول الصورة لانه فيما سأل هذا المنع بقوله ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقدم الكلام فيه على ان حمل تلك العبارة على منع كون العلم بارتسام الصورة بعيد قوله لان تحل في مادة واحدة صورتان فيه بحث لان الحكماء ذهبوا الى ان

صور الاشياء التي هي حقائقها تحصل في العقل وان كانت حال كونها في العقل لم تكن تلك الحقائق مثلا تحصل الماء في العقل لكنه حال كونه فيه لم يكن ماء لان الماء جسم مخصوص وهو حال كونه في العقل لم يكن جسما او عرض من مقولة الكيف فلا يكون ثبوت وصفي العنوان والمحمول في قولك الماء حاصل في العقل معا كما في قولك النايم مستيقظ بخلاف قولك الانسان كاتب لان صور الاشياء تحصل في العقل بشهود العقل بالهيولى ويقولون عقلا هيولانيا كما عرفت في مباحث الوجود فلو كانت هذه حالة في الجسم فلا محالة للجوهر الذي هو مادة ذلك الجسم صورتان قوله لا يلزم من حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك الاخر هذا الحكم انما اذا كان الحال والمحل متغايرين ذاتا او كان الحال امرا عقليا انتزاعيا لا موجودا مقارنا صحيح اما اذا كانا متحدين ذاتا كالمادة والصورة على ما مر و كان الحال امرا موجودا بالفعل مقارن المحل كصورة المعلوم فانها عندهم امر موجود بالفعل مقارن الناطقة فلا محالة يلزم حلول ذلك الشيء في محل محله لانهما متحدان ذاتا والتغاير بحسب التحليل العقلي فلو كانت الناطقة صورة منطبعة في مادة تكون صورة المعلوم الحالة فيها حالة في مادتها ثم لو كانت الصورتان المتماثلتان حالتين في مادة واحدة فاي ترجيح لان يكون احدهما واسطة في حلول الاخرى قوله على انهما متمايزان من وجه اخر انه قد تحقق ان الوجود معنى واحد تخصص بالاضافة الى موضوعاته وليس له افراد في نفس الامر حتى يكون تحته نوعان مختلفان تختلف باختلافهما الموجود الخارجي والموجود الذهني فلا اختلاف بينهما بسبب يرجع الى المحل بيان ذلك ان صورة الشيء وهي حقيقته التي بها هو ما هو قد تحل في المادة الخارجية فتكون بهيئة من الهيئات وقد تحل في القوة العاقلة وح يكون علما ومعلوما بالذات وان كانت بهيئة اخرى مثلا الصورة المائية اذا حلت في المادة العنصرية تصير جوهرا مخصوصا هي الماء واذا حلت في القوة العاقلة تصير كيفا مخصوصا هو العلم بالماء والمعلوم بالذات ثم فالتفاوت بين الحالتين يكون بواسطة محل الصورة واذا لم يكن للصورة محل في الخارج لم يكون جوهرا مجردا عن المادة واذا حصلت في القوة العاقلة يكون حالة فيها كان التفاوت بين الحالتين بوجود المحل وعدمه وليس في شيء من الصورتين التفاوت في الوجود قوله واجيب الجواب الصواب السالم عن الرد والايراد المذكورين ان صفة النفس اعني مبدا الغرض المحمول عليها اما امر موجود حاصل فيها بالفعل كالجوع والعطش والصور العقلية واما امر عقلي لا وجود له بالفعل كالامكان

والوجود والحدوث فان كان الاول كان النفس عالمة بها ما دام صفة لها وان كان الثاني لم يكن عالمة بها ما لم يحصل بالفعل واذا حصل بالفعل كان صورة غير قائمة بها قوله لكونها مدركة لذاتها ان اراد بهذه الصفة تصور النفس لذاتها كما هو الظاهر ففيه ان المتصور هناك هو ذات النفس لان الذات بعينه هو العلم الحضوري على ما حقق في موضعه فكيف يكون صفة لها وان اراد به تصديق النفس بانها مدركة لذاتها فيرد عليه ان هذا التصديق لا يلزم دوامه لتوقفه على تصور النسبة وهو غير لازم فلا يلزم دوام هذا الادراك وقد ادعى ان النفس مدركة للقسم الاول دائما فلا يكون من القسم الاول وان اراد به امرا اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله قوله فيلزم علوم غير متناهيه لزوم العلوم الغير المتناهية في التقدير المذكور مم اذ قد مر غير مرة ان الادراك معلوم بالذات بمعنى ان ما هو المنكشف عندنا هو الادراك الذي هو الصورة الذهنية والامر الخارجي هو المعلوم بالعرض بمعنى انه متحد مع المعلوم بالذات الذي هو الادراك ضربا من الاتحاد بحيث تسري بعض الاحكام الجارية على الادراك اليه وليس لنا اطلاع عليه فادراك ادراك الشيء يكون بالعلم الذي به يدرك ذلك الشيء بالعرض لا بعلم اخر حتى يلزم علوم غير متناهيه قوله تسبب اجتماع علوم لزم اجتماع العلوم الاكثر والتمرن والاعتياد بالقياس الى القوى المدركة حاصل في سن الكهولة وليس لهذه الامور اختصاص بالقوى العاقلة حتى تصير سببا لازدياد اثرها دون غيرها من القوى المدركة ولما لم يكن القوى العاقلة فاعلة للادراكات لا يتم استجودها بقوله فان جودة الفاعلية كما تكون بحسب القوة تكون بحسب التمرن اللهم الا ان يقال ان مراده ان جودة الفاعلية تكون بحسب الامرين فلم لا يجوز ان يكون جودة القابلية بحسبهما ايضا قوله المزاج الحاصل في سن الكهولة اوفق لا يذهب عليك ان موافقة المزاج الحاصل في سن الكهولة للقوى العاقلة لا تقتضي عدم ضعفها بواسطة ان الآلة الحاملة لها على ذلك التقدير في النقصان والانحطاط وقد استدل الشيخ بعدم دوام ضعفها على انها ليست بدنية حيث قال في طبيعيات الشفا ان اجزاء البدن تاخذ في الضعف من قواها بعد منتهى النشو والوقوف وذلك دون الاربعين او عند الاربعين وهذه القوة المدركة للمعقولات انما تقوى بعد ذلك في اكثر الامر ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائما في كل حال ان تضعف ح لكن لا يجب ذلك الا في احوال وموافقات عوائق دون جميع الاحوال فليس اذن من القوى البدنية قوله مقاومة لتلك القوى

ان اراد المقاومة في اقتضا المزاج فذلك مسلم في القوى اللامسة فان للممتزج مزاجا
خاصا تقتضيه والقوى اللامسة تقتضي كيفية مغيرة لمزاج الممتزج الى مزاج اخر تحصل
الادراك كما حقق في موضعه ولا يظهر لغيرها من القوى ان يكون مقتضاها كيفية مغيرة لمزاج
الممتزج الى مزاج اخر فان ذلك غير بين والحس وان اراد المقاومة في اقتضا الصور المدركة
بتلك القوى بناء على ان الممتزج لما لم يكن كيفية مقتضية اياها كانت مقاومة للقوى في اقتضايها
فهو ممنوع اذ لا يلزم من عدم اقتضا الممتزج اياها مقاومته للقوى في اقتضايها وان اراد المقاو
في اقتضا امر اخر فلا بد ان يبين حتى يظهر صحته او فساده **قوله** لا تم ان اقل عيل القوى الجسمانية
دعوى القوم في هذا المقام ان ادراك القوى الجسمانية مطلقا يستدعي انفعال موضوعاتها لان
افاعيلها تستدعي ذلك وهي حسبما ثبتوا في موضعه من ان المدرك بالذات انما هو الصور الذهنية
الحاصلة في تلك الموضوعات **قوله** واحتج المص على ما اختاره فيه بحث اذ حاصل قول المص ودخولها
تحت حد واحد يقتضي وحدتها على ما ذهب اليه الشيخ بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فلان اقسام الوحدة
كثيرة وما هو المقتضي على هذا التوجيه هو الوحدة النوعية وهي لا يتبادر من اطلاق الوحدة فان
المتبادر منه هو الوحدة العددية فلو اريد غيرها لكان المناسب تقييد الوحدة لا اطلاقها
واما معنى فلجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها حدا للحقيقة الجنسية كما قال الشيخ فالاولى ان يحمل
اشارة الى ما ذهب اليه البعض من ان لكل شخص انساني نفسا متباينة مختلفة الذوات نفسا
نباتية ونفسا حيوانية ونفسا نطقية ووجه دلالته على رد هذا المذهب انه ليس لهذه الثلثة حد
واحد بل لكل منها حد على حدة كما لا يخفى هذا واعلم ان اصول المذاهب المروية عن الحكماء في نفس شخص
واحد ثلثة احدها قول من قال انها ذات واحدة تفعل ما تفعل من الافعال على اختلاف
الالات بنفسها لا بتوسط القوى والثاني قول من قال انها ذات واحدة تفيض عنها قوى مختلفة تختص
كل قوة بفعل وصدور تلك الافعال عنها بتوسط تلك القوى والشيخ اختار هذا المذهب ونص
في طبيعيات الشفا وان لم يقل بقدس قال انها ذوات كثيرة نفس نباتية شهوانية ونفس حيوانية غضبية
وقد تسمى بهيمية ونفس ناطقة فالمص اشار هنا الى ابطال المذهب الثالث وانه النفس اختلافا   فا
كثيرا فذهب الظاهريون من المتكلمين الى ان النفس هي الجسد ومنهم من قال انها اجسام اصلية فيه

باقية من اول العمر الى اخره وزعم بعضهم انها جزء لا يتجزى في القلب وميل النظام الى انها جسم
لطيف نوراني سار في الاعضا سريان الدهن في السمسم والنار في الفحم وعند بعض الاطبا هي الروح الحيواني
المودع في التجويف الايسر من القلب ومنهم من جعله الروح النفساني المنبعث في الدماغ وذهب جالينوس الى
انها عبارة عن الروح الحيواني الموجود في القلب والنفساني الموجود في الدماغ والطبيعي الموجود في الكبد والمذ   ما
منهم جعلوها عبارة عن الاخلاط الاربعة ومنهم من جعلها عبارة عن الدم خاصة ومنهم من جعلها
عبارة عن المزاج واعتدال الاخلاط وجعلها بعضهم عبارة عن شكل وتخطيط فالتئام اجزا بدنه ومنهم من   البدن م
قال انها الحيوة وذهب اللاهوتيون الى انها جوهر غير جسم ولا جسماني بل جوهر مجرد عن المادة مثبت القوى
السماوية مجردها وذهب الطبيعيون منهم الى انها الصور النوعية للنبات والحيوان والانسان ونفس الانسان
عندهم كنفس النبات والحيوان كونها صورة منطبعة في المواد العنصرية هذا ما حصل الينا من المذاهب المروية في
النفس ولا يخفى على ذوي البصائر الصافية ان ما ذهب اليه الالهيون والطبيعيون اقرب الى الواقع من المذاهب
السابقة فهي مجردة مطلقا للدلايل المذكورة الدالة على كونها مادية لا مطلقا للدلايل المذكورة الدالة
على كونها مجردة بل كل منهما يكون من وجه اخر فانها محل المعقولات ومحلها من حيث هو كذلك مجرد ومحل لاوليات
الجسم وكمال الجسم من حيث هو كذلك مادي والتنافي بينهما لانها من حيثيتين كما ان جسما واحدا غير ملون اذا صبغه
زيد يوم الجمعة مثلا بالوان مختلفة كان الجسم المذكور ومحل الجسم ذاتا واحدة وانه صدق ان محل اللون المذكور   اللون م
حادث يوم الجمعة ومعلول زيد وكثير بالعدد وصدق انه الجسم المذكور حاصل قبل يوم الجمعة وليس معلولا لزيد   م
وواحد بالعدد فله من حيث انه محل احكام منافية لاحكامه من حيث انه جسم فان قلت اذا كان الجسم ومحل
اللون المذكور ذاتا واحدا بالذات يصدق ان ذلك الجسم هذا المحل وهذا المحل حادث ومعلول زيد   يوم الجمعة م
وكثير بالعدد لينتج ان ذلك الجسم حادث يوم الجمعة ومعلول زيد وكثير بالعدد مع انه حاصل قبل اليوم المذكور
وليس معلولا لزيد وواحد بالعدد قلت ان اردت بقولك هذا المحل حادث ومعلول لزيد وكثير
بالعدد انه محل حادث ومعلول وكثير فمسلم ويصير النتيجة ان ذلك الجسم محل حادث ومعلول زيد
وكثير بالعدد ولا شبهة في صدق ذلك لانه من حيث هو محل كذلك وان اردت انه حادث ومعلول زيد
وكثير بالعدد فغير مسلم لانه من حيث هو جسم ليس شيئا من هذه الامور وكذلك فيما نحن فيه اذا قلت كمال الجسم المذكور
محل المعقولات وكل ما هو محل المعقولات مجرد لينتج ان كمال الجسم المذكور مجرد فان اردت انه محل مجرد فهو مسلم

النتيجة ان كمال الجسم المذكور محل مجرد وهو صادق وان اردت انه كمال الجسم مجرد فغير مسلم لانه من حيث هو كمال
ليس مجردا فان قلت لا غرو من ان لا يكون للنفس مقدار وابن ووضع او يكون لها هذه الامور فان كان الاول كانت مجردة
وان كان الثاني كانت مادية فكيف يتصور ان يكون مجردا من وجه ماديا من وجه قلت لو كانت النفس امرا موجودا
براسه على حدة لكانت اما مع هذه الامور او مجردة عنها اما اذا كانت امرا معنويا تحليليا من امر موجود واحد
طبيعي مادي كرنه ممتزجا من شيئين تعينا يكون بحسبه مجردا عن هذه الامور ويجوز ان يعتبر تعينا يكون بحسب هذه
الامور ويجوز ان يكون له صفتان او حالتان تكون المتصف باحدهما من حيث هو متصف بها مع هذه الامور
والمتصف بالاخرى من حيث هو متصف بها لا يكون مع شيء منها والنفس من هذا القبيل فانها جزء معنوي
تحليلي من امر واحد طبيعي هو الانسان وهي كمال اول له ومدرك للمعقولات ومن الحيثية المذكورة اولى
مع هذه الامور دون الحيثية الثانية ثم لا بعد في جواز ان تغني من الحيثية الاولى وتبقى من الحيثية الثانية
كما ان الشجر جسم ونام واذا قلع تنتفي من حيث انه نام ويبقى من حيث انه جسم لا يقال لا نم انه من حيث هو جسم
فان جسم الشجر المقلوع غير جسم الشجر النامي لانا نقول من البين ان جسم المقلوع هو جسم النامي حتى اذا علم نعلا
وجدناه في الجسم المقلوع قال بهمنيار في كتاب التحصيل للشيخ يجوز ان يبقى من النفس قوة وبعضها سايرها فان
الهيولى تبقى والصورة والمركب قد يفسدان ولما كان لفظ النفس اسما لها من حيث انها كمال اول للجسم المذكور   د
صار البحث عن النفس من الحكمة الطبيعية فانها من هذه الحيثية مادية وان كان البحث عن مدرك المعقولات   ت
من العلم الباحث عن المجردات فان قلت لما كانت الصورة الذهنية امرا موجودا بالفعل براسه يكون ملاقيا
لمحلها والملاقاة مع الجسم يستلزم انقسام ما يلاقيه اذ ليس فيه امر غير منقسم حتى يلاقيه غير منقسم
قلت لا نم ان الصورة الذهنية مطلقا تكون ملاقية لمحلها وانما تكون ملاقية له اذا كان محلها ماديا اما اذا كان   م
محلها مجردا فيحلها بلا ملاقاة كما في حلول العلوم في المجردات فان المعلومية عبارة عن الاختصاص الناعت
ولم يشترط فيه ملاقاة الحال للمحل سلمنا ذلك لكن لا يلزم من عدم تحقق غير منقسم في الجسم عدم ملاقاة ما
يحل فيه مع غير منقسم لجواز ان يتعين غير منقسم فيه عند الحلول وملاقاة الحال الغير المنقسم او لا ترى ان الشي
سطح الكرة امر غير منقسم اصلا ويتعين فيه عند ملاقاته مع السطح المستوي امر غير منقسم ملاق لمثله من السطح
ومما يعضد ما حققناه من ان النفس ليس جوهرا مجردا حاصلا بالفعل ما ذكره الحكيم المجريطي في كتاب غاية
الحكيم حيث قال واما النفس فقد اتفقت كلمة الكل من سلطين الافلاطونيين انها متحدة بالجسم وزعم متقدم اليونانيين

ارسطاطاليس ان العقل ليس متحدا بالجسم وهذا يتبرى عن الالة وبهذا الاخير يفرق بعضهم بين النفس
والعقل فنقول ان النفس غير متحد بالجسم وفعله بالة وهذا هو القول الذي حمله المتاخرون من الفلاسفة
فدون فاني لست ممن يصغي الى الاراء لارسطو ومن حمله فضايله انه اخذ الحكمة من الموبدة من اهل فارس والهند
الذين لهم ايد طويلة وانظار دقيقة بعيدة وكانه ما اخذ هذا القول من صريح لفظهم وغاية ما في كلامهم ان
للانسان امرا مجردا ابديا وهذا يحتمل وجهين احدهما ما اخذ ارسطو من غير دليل الا جماعة وتعلم عنده
شيئا اعتمد عليه وهو ان يكون جزءا من الانسان وصورة مكملة له يحرجه انسانيته الى الفعل وهذا مما اشكل
على النظر يعرف ذلك الانسان الصافي القريحة المدرك للكليات القائم القاعد المتحرك الساكن لان يجمع هذه على جهة
ان كان هذا الجزء المباين فالخروج عن القريحة لازم له وان كان هذا الجزء الكثيف الجسمي فاثبات هذا الامر
المباين فضل وادراكه للكليات مبطل لرايه وعلى الوجهين ليس هذا جزءا للانسان بل امر بينه عالمي جهتها مجبه
ولا يليق بالحكيم القول بذلك وان كان المجموع منهما فاختلفا لان الواحد مدرك احدهما ومتحرك الاخر وهذا لا يتو
عاقل اردت المقام بما يليق كذا متحرك حارى اليه والمتصف لا يجد بين هذا والممثل فرقا يعتد به وان كان
الجزء الاخير مستدودا بعد وثاني الوجهين هو ان يكون الانسان هو الذي تعرفه ولصاحبه وتضع الاسم له
ويكون له من عالم النور مجرد بدنيا كما يدبر العقل الاخير عالم العناصر ولقد ورد في لسان الشرع ملك
الجبال وملك البحار والمواليد يسمون لكل نوع مثل هذا وهو متمم للانسان تعصمه منه نور الحق والمعرفة
على بدنه وصوابه متمم الانسان بالفاعلية لا بالصورية كما ذكر وهذا كالمصباح وقع ضوءه على زجاجة
فان الزجاجة المستنيرة لها اثار خاصة حاصلة منها فان المصباح في مثالنا ليس جزءا للزجاجة المستنيرة
ولا صورة له وانما فاعل من حيث هو مستنير فمن مثل ذلك وامثال هذا البواعث فالاشبه انه وقع
في ورطة القول بهذا حيث حد النفس بانه كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة تحت هذا احد المحل
الانسان ولم يحس ان من شان النفرقة بين المكملين فان المكمل كما يكون صورة كذلك يكون فاعلا والاقرب لها
فهمي من كلام الاقدمين ان المجرد للانسان بالفاعلية لا بالصورية وقد سمع افلاطون الموبدة من الهند   هوم
ان مفيض القوى ومحيي الانسان ومصوره امر بري عن المادة ومخالطة الظلمة فالقى ذلك الى تلامذته ارسطو
وحمل المصور على كونه صورة كتصوير الصورة المنتزعة كتصوير النجار للسرير وهذا هو المراد بقوله في
تلك افاضة القوى والحيا فافهم ما نبهت اليه وانظر نظرا شافيا وتدبر بحسن فكرك ولا تقلد احدا من الحكماء

فانهم مع علو كعبهم وطول انظارهم وتحنثهم ما وصلوا الى قليل من مرتبة معلمهم المولود من اهل فارس وما بين
والحراثين في البرك من اهل هند الذين يخاطبون العلويات ويأخذون المعارف منهم مشافهة ولا يتوسلون
بانظار فاسدة وعقول قاصرة فان العلوم الدقيقة الفائضة اللطيفة لمن لا يخفى على الاذهان العليلة التي لا تغتذي
من ثدي الطبيعة الى مدرك دقائق احوال الانوار فان حكايتها مما تشهد جدا فكيف مشاهدتها ثم قال فان قيل
كيف تعقل النفس فالجواب ان النفس ان طفت مستطلعة لنور العقل اذ اذا ارادت ان تعرف شيئا فاذا اقبل
ذلك النور فرحت وادركت ما احبت وسلك هذا النور في الحواس كلها والدليل على ذلك ان الحواس اذا شغلت
بالنوم لم تعقل النفس شيئا فان قيل وما تعقلته في نومه قليلا فالجواب انه شيء قد بقيه كما تبقى الحرارة في الفتيلة اذا
طفي السراج ولاتحادها بالجسم صار حد الجسم المشهور انتهى كلامه **قوله** اشارة الى جواب احتجاجهم وعلى ما هو
كلام المصنف يكون قوله واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على كثرتها تقرير
الحجة ان عوارض نفس شخص واحد مختلفة مثل التفريد والغضب والتمييز فيكون معروضها ذوات مختلفة
ايضا وهو المطلوب والجواب ان اختلاف العوارض لا يقتضي اختلاف المعروض فيجوز ان يكون في مادة ذات واحدة
تقتضي تلك العوارض المختلفة وان كان المقتضي لبعضها في مادة اخرى تكون ذاتا اخرى من نوع اخر
قوله والاول لا يكون الا بالمادة الاولى ان يقال موافقا لما في الشفا والاول لا يكون الا لما له حجم ومقدار
فان ما لا مقدار له اصلا لا بالذات ولا بالعرض تنقسم انقسام مداناته وان كان له تعلق بالمادة لئلا يكون دليل
حدوث النفس موقوفا على ابطال التناسخ ولا يلزم الدور فان قلت توقفه على ابطال التناسخ من
وجه اخر اذ يحتمل ان تكون النفس قديمة متمكنة في الازل بصفات عارضة لها من قبل ابدان اخر على
سبيل التناسخ فلو لم يبطل التناسخ لم يبطل هذا الاحتمال قلت بعد تمهيد ما في طبيعيات الشفا
من انا نعلم يقينا ان وجود المعنى الكلي شخصا مشارا اليه لا يمكن ان يوجد شخصا الا ان يقترن به معنى على
نوعيته يصير به شخصا من المعاني التي تلحقه عند الحدوث ولزمه علمناها او لم نعلم ولا يجوز ان يكون ذلك المعنى الزائد
اللاحق اللازم المشخص للنفس زيد مثلا من قبل بدن ما اي بدن كان بل لا بد ان يكون من قبل بدن معين
وذلك البدن المعين اما قديم فيلزم دوامه واما حادث فيلزم حدوث النفس تناسخ او لم يكن على التعيين **قوله**
وقيد انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ قد مر انه يتم بيانه بدون ذلك فلا يلزم الدور **قوله** وهي
مع البدن على التساوي هذه الدعوى على تقدير ان تكون النفس صورة منطبعة في البدن على ما ذهب الطبيعيون

متكثرة م

وبلد

من الحكماء الاقدمين فظ فان انتقال الصورة المنطبعة في مادة الى مادة اخرى مستبعد جدا اكيد والصورة
المنطبعة وحدها ليس امرا واحدا حاصلا بالفعل ممتازا عن المادة بل هي شكل متكثر بتكثر المادة ومع المادة
امر واحد طبيعي كما سبق تحقيقه واما على تقدير ان يكون النفس مجردة متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف
كما اختاره المعلم الاول ومن تابعه فاثبات هذه الدعوى يحتاج الى نظر دقيق والظاهر ان النزاع في حدوثها وقدمها
على هذا التقدير لا على تقدير الانطباع لظهور ان ليس لفرد من افراد الانسان بدن قديم بالشخص وذلك
معلوم بالضرورة فان قلت قد سبق في الشرح انه متعلق ببدن الجنين او النفس النباتية ثم تتعلق به نفس حيوانية
ثم انسانية فكيف حكم ههنا بانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة قلت لعل المراد الى الصرف
انه لا يجتمع في بدن واحد نفسان فانه لو اجتمع في مادة واحدة صورتان سواء كانتا نفسين او غيرهما
فلا يخلو من ان تقوم المادة وتحصلها شيئا مخصوصا اما ان يكون بكليهما او باحدهما او بغيرهما فان كان
الاول كان كلاهما صورة واحدة لها اذ لا نعني بالصورة الا ما يقوم المادة ويحصلها امرا محصلا وهو خلاف
الاول والمجموع المركب منهما وان كان الثاني يلزم ان يكون الاخر عرضا اذ لا دخل لها في تقويم المادة بل عرض
لها بعد ما كانت مقومة محصلة وكل ما كان كذلك كان عرضا كما حقق في موضعه فان لم يمنع
في التحصيل لا يجوز ان تقوم الهيولى الصورة الجسمية على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها
لانا نبين ان مادة واحدة لا يجوز ان تقومها صورتان بل يجب ان تقوم الصورة الجسمية اولا ثم الطبيعي
ثم تقوم المادة والجسم هو معنى ثالث يحصل من هذه الامور الثلاثة حاصلا بالفعل الا بالعرض وان كان لك
لم يكن شيء منهما صورة لها وهو خلاف وما سبق من انه يتعلق ببدن الجنين اولا نفس نباتية ثم نفس حيوانية ثم نفس
انسانية ولا يلزم من ذلك اجتماع تلك النفوس فيه فان الظاهر حدوث الحيوانية بعد فساد النباتية وحدوث
الانسانية بعد فساد الحيوانية **قوله** ولا نعني شيئا من الحكم بان النفس الانسانية مصدر للتغذية والتنمية والتوليد
المثل والاحساس والحركة الارادية وادراك الكليات وليس دعوى الحكماء ان مبدا جميع هذه الامور يبقى
بعد خراب البدن بل دعواهم ان مصدر ادراك الكليات وهو القوة العاقلة يبقى بعد خرابه ولهذا قال
تمسك لئن سلمنا ان يجب ان تبقى من النفس قوة ولعله قال في اواخر كتاب التحصيل في الفصل المعقود
في بقاء النفس الانسانية فان قيل ان النفس مركبة كان الجواب ان شيء المركب لا محالة يبقى واراد بشيء القوة
العاقلة الباقية بعد خراب البدن منه كان منطبقة منه اصلا واستدل على انها لا تفنى بفناء البدن بقوله

نسخه

فان ما يفسد بفساد شيء اخر فهو متعلق به نحوا من التعلق فان كان تعلقها به تعلق المتاخر عن البدن في
الوجود وجب ان يكون البدن علة للنفس في الوجود ثم اما ان تكون علة فاعلية والجسم بما هو جسم لا يفعل شيئا واما
ان يكون علة قابلية وقد بينا ان النفس غير منطبعة في البدن ومحال ان تكون علة صورية للنفس ثم البدن علة
للنفس في الوجود ثم اما بالوجه الذي ذكرنا وهو انه سبب حدوثها وسبب تخصيص احداث واحد دون
الاخرى وتعينها وتكثرها وان كان تعلقها بالبدن تعلق المتقدم في الوجود تقدما ذاتيا لم يجب بسبب
هذا التقدم ان تقوم المتقدم عند فرض عدم المتاخر بل يجب ان يرجع الى سبب المعدم اولا في جوهر النفس فيفسد
معه البدن وان لا يفسد البدن بسبب يخصه لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج والتركيب
ولا يمكن ان يكونا متكافئين في الوجود على ان يكون ذلك امرا ذاتيا لهما فانه لو كان كذلك لما كان يكون البدن
جوهرا ولا النفس جوهرا بل كانا متضايفين فقد بطل ان يكون بينهما تعلق يقتضي ان تفسد النفس بفساد
البدن ثم ليس يجب ايضا ان يبقى من النفس قوة ويفسد سائرها فان الهيولى الاولى والصورة والمركب منهما
هذا كلامه فان قلت لما اعترف بعض الناس بان البدن سبب تعين النفس وتميزها فاذا اخرب البدن بقي تعينها
لان المعلول ينتفي بانتفاء علته وعدم بقاء التعين يستلزم انتفاء المتعين بذلك التعين فكيف ذهبت الى بقائها
بعد البدن قلت انه لم يذهب الى ان النفس مع تعينها تبقى بعد خراب البدن بل صرح بان شيئا منها
وقوة منها تبقى وتفسد سائر قواها ولا يلزم من ذلك بقاء تعينها ويعضد ذلك ان القوم ذهبوا الى
ان تحصل النفوس بعد المفارقة عن الابدان بالهيئات التي حصلت فيها حال تعلقها بالابدان والحصر ما ذكرناه
ان نفس زيد مثلا امر واحد بناء على ان صورة المادة الواحدة لا تكون الا واحدة وهذا الواحد
صالح لان يصدر عنه التغذية والتنمية والحركة الارادية وادراك الكليات وغيرها واذا اخرب البدن
بقي صلاحية ادراك الكليات وزال عنها صلاحية سائر الامور المذكورة فيكون زيد مثلا
جزء مجردة وجزء مادي يفسد وهما ليسا جزئين متركبين حاصلين بالفعل متميز احدهما عن
الاخر فيه اذ لو كان كذلك لزم التركيب من المجرد والمادي وما يصدق قولك زيد جالس ومدرك للكليات
وان لا يصدق عليه الحيوان الناطق لا غير ذلك من المفاسد بل هما جزآن معنويان تحلل العقل زيدا اليهما
وهو امر واحد طبيعي يصدر عنه تلك الامور لانه مجموع امرين في نفس الامر وعند فساد جزئه
القابل للفساد يخرج جزؤه المجرد الغير القابل للفساد من القوة الى الفعل ويصير موجودا براسه بعد ما

التقدم

بها

كان

ما كان جزءا تحليليا من موجود واحد هو البدن كالمعد لذلك المجرد الى قبول حصوله وان كان في ضمن الكل
واتصافه به تحصل هذا المجرد موجودا على حدة واذا كانا جزئين تحليليين لم يلزم شيء من المفاسد المذكورة اذ
لا يلزم التركيب بين المجرد والمادي ولا عدم صدق قولك زيد جالس ومدرك للكليات اذ يصدق على زيد هذان
المحمولان من جهتين كما فصلناه آنفا ولا عدم صدق الحيوان الناطق عليه نعم يلزم ان يفسد من امر مادي
بعضه ويبقى منه بعض مستغن عن الاين والمقدار والوضع ولا محذور في ذلك لجواز ان يكون هذه الامور من
لوازم البعض الفاسد ولا يكون لازما للامر الباقي فاذا كان الباقي مع الفاسد امرا واحدا كان له هذه
الامور واذا كان بدون الفاسد كان عاريا عنها فان قلت لو كان النفس جزءا تحليليا بالقوة قبل خراب البدن
لم يكن حاصلا قبل خرابه وما لا يكون حاصلا لا يمكن ان يدرك شيئا ما دام كذلك فكيف تدرك النفس حال
بقاء البدن وهي ح لم تخرج من القوة الى الفعل بعد قلت المدرك حال بقاء البدن امر موجود حاصل بالفعل
وهو زيد مثلا لا جزؤه غاية الامر انه لا مدخل للمقدار والاين والوضع في ادراكه للكليات واذا فسد
من حيث انه متقدر ذو اين ووضع عند خراب البدن ولم يفسد من حيث انه مدرك للكليات بقي غير
المتقدر المذكور ويبقى مدركا للكليات مع الادراك الذي كان فيما يزيد كان الجسم النامي كالشجر اذا
نصب فيه علامة مثلا وفسد من حيث انه نام ولم يفسد من حيث انه جسم كما في حال قلعه من الارض
يفنى النامي ويبقى الجسم مع العلامة التي كانت في الجسم النامي فافهم ثم استدل بهما على امتناع
فساد النفس الانسانية في الفصل المذكور بقوله واعلم ان المجرد عن المادة سواء كان بينه وبين المادة
علاقة كالنفوس الانسانية او لم يكن بينهما علاقة اصلا كالعقول الفعالة فانه لا يفسد وذلك لان كل
شيء من شانه ان يفسد بسبب ما ففيه قوة ان يفسد وقبل الفساد فيه فعل البقاء والقوة كما تعلمه غير
الفعل فاذن يكون هناك امران مختلفان احدهما حامل القوة والاخر له بالفعل فيلزم من هذا
ان يكون مركبا وقد فرض غير مركب وهذا عام لجميع المفارقات هذا كلامه فان قلت ان اراد بالعلاقة التي
بين النفوس والمادة دون ما بين العقول وبينها ان النفس تدبر المادة وتتصرف فيها على ما هو المشهور
فتلك العلاقة توجد بين العقل الفعال وبينها ايضا فانه يدبر مادة الكائنات ويتصرف فيها فلا يستقيم
ان يحكم بنفي تلك العلاقة فيما بين العقل والمادة وان اراد بها معنى آخر فما هو قلت لعل المراد
معنى آخر وهو كون النفس الانسانية جزءا من مادي مثل زيد وقوة من قواه تحليلي منه يخرج الى الفعل

موجود المجرد عن المادة بعد خراب بدنه كما فصلناه وهذا المعنى الموجد من العقل الفعال والمادة
او كون المادة التي هي البدن سبب حدوثه وسبب تعينه وغير هاتين مما يستفاد مما نقلنا عنه بخلاف العقل
الفعال لان لنفس المادة سبب وجود ولا سبب تعينه ثم تحرير الدليل المذكور ان المراد لنفسنا ذواتنا التي صيرورة
شيا اخر وما يستلزم ذلك لا امتناع راسا فانه كما لا يسمى فسادا ولا بد ان يكون هناك امر مشترك بينهما
يكون اولا شيا وثانيا شيا اخر اذ لو لم يكن ذلك الامر لعدم الاول رأسا ووجد الثاني كذلك في هذه
الصورة لم يصدق ان الاول صار ثانيا وهو ظاهر فلا بد من الامر المشترك المذكور ولا نعني بالمادة الا مثل
هذا فما فرضناه مجردا عن المادة كان ماديا وايراد حامل النوع هذا الامر المشترك المستعد لقبول ما
قد زال به وما به بالفعل الصورة التي تفسد عند صيرورته الامر الاخر قوله لامتناع توسط
الالة فيه ذلك مم وانما يمتنع ذلك لو كان ادراكه لهويته اي لذاته على الوجه الذي منع من فرض
الشركة فيه لمجرد ذاتها وليس كذلك بل الحس مخل في ادراكه ذاته على هذا الوجه وتحقيقه ان بعض مدركاتها
جزئي حقيقي منها عن فرض الشركة فيه كقطرها حال كونه مدركة بالحس وبعضها كلي لا تمنعها عن ذلك غير
حال كونه مدركة لا بالحس وليس مناط المنع المذكور ادراك ذات القطر وهو ظاهر ولا ادراكها بجميع الصفات
المعلومة منها حال كونه محسوسة من المقدار والوضع والشكل وغير ذلك لانا اذا قيدنا القطر بجميع
الصفات المعلومة منها حال كونه مدركة بالحس وقلنا قطر مستدير من الماء متقدر لمقدار كذا الهلالين
والوضع الفلاني الى غير ذلك من الصفات المعلومة لنا منها حال كونه مدركة بالحس كانت غير مانعة
عن فرض الشركة فيها ولا ادراك امر مخصوص هو ادركناه بواسطة ادراكنا القطر متصفة بالصفات المذكورة كما
توهم وسمي بالتشخص اذا ادراك هذا الامر لو كان لكان مشتركا بين الصورتين ولانا اذا فتشنا مدركاتنا لم نجد
الا القطر المتصف بالصفات المذكورة ولو كنا ادركنا منها امرا اخر مخصوصا به لمنعنا هذا الامر عن فرض
الشركة فيها لعرفنا بعد التفتيش البليغ وكيف لمنعنا عن فرض الشركة امر معلوم لنا ولا نعرف ذلك بل مناط امتناع
فرض الشركة فيها هو الادراك الحسي سواء كان المدرك محسوسا اولا كالاعراض المحسوسة او محسوسا ثانويا كالجسم
ولذلك اي لان مناط امتناع فرض الشركة هو الادراك الحسي تمنعها الشيء البعيد اذا ادرك بالحس عن فرض
الشركة فيه وان كان مهيته واكثر صفاته مجهولة لنا والمدرك الغير الحسي لا تمنعنا عن ذلك وان
قيدناه بالقيود الكثيرة ولما كان الملتفت اليه بلفظ انا مدركا لنا بالوجه الجزئي المانع عن فرض الشركة فيه

كان الحس مدخلا في ادراكه فلا يكون مجردا عن الالة كما حققنا . فتدبر قوله وانما ادراك الكليات المجردة فلا حاجة فيه الى الالة
فيه بحث اذ قد عرفت ان مناط الادراك على الوجه الجزئي المانع للعقل عن فرض الشركة هو الحواس فالمجرد الذي ليس للحس
مدخل في ادراكه لا يكون له هذا النحو من الادراك سواء ادرك ذاته او غيره والظاهر هنا هو ما ذهب اليه الحكما الا ان المجرد
الذي ليس للحس مدخل في ادراكه مدرك نفسها وغيرها من الجزئيات على وجه مانع عن فرض الشركة فيه قوله انما هو فعل
خاصية الكبد فعل الخاصية عند الحكما هو اداية الغذا واعداده للنفوذ لا احالته الى الدم والخلط قال
الشيخ في طبيعيات الشفا ان الغذا الذي انما يستحيل اما بالطبيعة المغتذي وقوة مستحيل اولا
استحالة ما عن كيفيته ويستعد للاستحالة الى جوهر المغتذي فيفصل فيه قوة من جمع القاذية وهي الخاصية
وهي التي جعل القذائية الحيوان وبعده للنفوذ المستوي ثم ان القوة الغاذية تحيله في الحيوان الذي اولا الها
الى الدم والاخلاط التي منها قوام البدن على ما بينا في مواضع اخرى وكل عضو فانه يختص بقوة غاذية
تكون فيه وتحيل الغذا الى مشابهة الخاصية فيه ملصقة قوله فتلك الاستحالات الكثيرة لها فعل الهاضمة
على ما نقلناه من الشفا انما هو اداية الغذا واعداده للنفوذ وهو قريب مما نقله الشارح من ان فعلها الطبخ
المخصوص فالاستحالات المذكورة ليست بفعل الهاضمة بل بقوة اخرى هي الغاذية وهي ليست واحدة بل لكل
عضو غاذية اخرى لا مشابهة بهذه الخاصية كما نقلناه من الشفا قوله لا تم انه الا مبدء الغاذية وبحث
اذ فعلها ليس على خلاف فعل الغاذية كما صرح به الشيخ في طبيعيات الشفا بقوله ولما هذه القوى فانها نوع
الغذا على خلاف مقتضى القوى الغاذية وذلك لان الذي للقوى الغاذية لذاتها ان كل عضو من الغذا بعدد
عظمه وصغره والصقه بالغذا المقدار الذي هو على السوا واما القوى النامية فانها تسلك جانب البعد
من الغذا اما تحتاج اليه من جهة اخرى فلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى مستحقة
الغاذية في جميع ذلك ولو كان الامر الى الغاذية لسوت بينها او لفضلت الجهة التي تقتضيها النامية لان
الغاذية اذا انفردت وقوي فعلها وكان ما يورد اكثر مما يتحلل يزيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة
بالقسمين ولا يزيد في الطول زيادة يعتد بها واما النامية فانها تزيد في الطول اكثر مما تزيد في العرض قوله
تم ان مولدة المني قوة اخرى لا يجوز ان يكون مولدة المني خاصية الانثيين لانها حاصلة قبل البلوغ فلو
كانت هي مولدة المني لتكون في الطفل ايضا كذلك ويعضده قول الشيخ في طبيعيات الشفا ما اذا
كان فعل النامية يستتم فحينئذ تنبعث القوة المولدة في توليد البزر هذا كلامه فان قلت لم لا يجوز ان يكون مولدة المني

قوي

خاصية الانثيين ويكون عدم توليدها في الاطفال بواسطة فقدان شرط قلت اذا احتمل ذلك كانت موجودة
خاصية الانثيين ومع ذلك الشرط مولدة المني فيهما اذ ان يكونا قوتين والمحدود ذلك قوله لا حاجة لنا الى اثبات
المغيرة الاولى عدم تعرض الشيخ لاثرها حيث عدا فعال المولدة في طبيعيات الشفا مشعر بانه لا يثبتها قال واما المولدة
فلها فعلان احدهما تخليق البزر وتشكيله وتطبيقه والثاني زيادة اجزايه في الاستحالة التي يختص
من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة والخفة والثقل ان تعرض تبعا للرطوبة
ان الطبع الخاص للعود ما بعد في جسمه ويعرض للبيوسة ان تعصي فيمتنع العضو الخاص وتعصره وتعرض للخشونة
مثل ذلك بان تحلل الاجزاء النابتة عصرا او الاسلس تحدث ملاسة واستوا والثقل يحدث تعددا الى اسفل
والخفة خلاف ذلك فهي ملموسات ثانوية ورد الشيخ ذلك بانه ليس من شرط المحسوس الا ان لا يكون الاحساس
غير انفعال يكون منه فان كل لا يتم ما لم يستحيل لم يحس وما يحدث من الامور المكونة في الحاسة لحس لها
لا بتوسط حر او برد او لون او طعم او غير ذلك من المحسوسات حتى كان البصير لا حاد لك المحسوس غير متوسط
اولى او غير محسوس بالذات بل محسوسا ثانيا او بالعرض قوله مراده من الكيفيات الملوية قال الشيخ في طبيعيات الشفا
كان الحيوان يتكون بالامتزاج الذي للعناصر كذلك هو انما يتكون بالتركيب ولذلك الصحة والمرض فان منها
ما يخص المزاج ومنها ما يخص الهيئة والتركيب وكما ان فساد المزاج ما هو مفسد كذلك من فساد التركيب
ما هو مهلك وكما ان اللمس حس يتعلق به ما تفسد المزاج كذلك هو حس يتعلق به ما يفسد التركيب فان اللمس
يدرك به تفرق الاتصال وتضامه وهو عوده الى الالتيام ثم قال وكل حال مضادة لحال البدن فانها تحس
عند الاستحالة وعند الانتقال اليها والا تحس بها عند حصولها واستقرارها قوله فقالوا انها ملموسات مختلفة
مبانها الشيخ هكذا او اشبه ان يكون قوى النفس قوى كثيرة كل واحدة منها تختص بمضادة فيكون ما به يدرك المضادة
التي بين الثقيل والخفيف غير الذي يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للحس يجب ان تكون
لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الالة بالسوية ظنت قوة واحدة اقول السر
يرد الشيخ بالمضادة المتضادات من البين انه ليس من الملموسات كيف وقد عد الشيخ الملموسات قبل هذا الكلام
ولم يعد منها البحث مالظاهر انه اراد بالثقيل والخفيف وتضاد الحار والبارد من جنس واحد الا من جنسين
والا دان بالمضادة التي بين الثقيل والخفيف الامور المتضادة الواقعة كل واحد منها بين الثقيل والخفيف
وهي مراتب الثقيل والخفيف فان كل رتبة منها محدد لرتبة اخرى وهي ثقيلة بالقياس الى ما هو اخف منها

[illegible]

وخفيفه بالقياس الى ما هو اثقل منها فيكون الاخف المذكور خفيفا بالقياس اليها والاثقل المذكور ثقيلا بالقياس اليها
وهي واقعة بين الثقيل والخفيف كما ان كل عدد واقع بين القليل والكثير واراد بالمضادة التي بين الحار والبارد الامور
المتضادة الواقعة كل منها بين الحار والبارد وهي مراتب الحار والبارد اذ كل رتبة منها مضادة لرتبة اخرى وهي حارة بالقياس
الى ما هو ابرد منها وباردة بالقياس الى ما هو احر فيكون الابرد المذكور باردا والاحر المذكور حارا بالقياس اليها
وهي واقعة بين الحار والبارد ولا شك ان مراتب الحرارة والبرودة مندرجة تحت جنس ومراتب الخفة والثقل مندرجة
تحت جنس اخر فذهب الشيخ الى ان كل جنس من تلك الاجناس قوة لامسة اخرى يدرك افراده بها وعلى هذا الايراد عليه
ان التضاد حينئذ يدرك باللمس حيث لم يرد بالمضادة المتضادات لان القوة الواحدة اذا ادركت الضدين
فقد صدر عنها اثنان لان ما هو حار بالقياس الى شيء هو بعينه بارد بالقياس الى شيء اخر فان قلت سيا
ذكره لا يتم في المطلق فان الخفيف المطلق مثلا هو الذي يقتضي بالطبع ان يصعد الى شيء فلا يكون خفيفا اضافية
قلت ان اريد بالخفيف المطلق ما لا يوجد في الخارج ما هو اخف منه فذلك لا ينافي ان يكون اخف منه
او مقصود ذلك وهو ثقيل بالقياس اليها كلاهما وهذا القدر كاف فيما نحن فيه وان اريد به ما لا يمكن وان يتصور ان يكون
اخف منه فوجوده في الخارج مم فضلا عن كونه ملموسا فان قلت اذا ادرك بقوة واحدة من القوى
اللامسة مرتبتان من تلك المراتب كان مصدرا لاثرين قلت تعدد المدرك لا يوجب تعدد القوى المدركة
بل التعدد نحو الادراك يوجب ذلك عندهم ولذلك ذهبوا الى ان مشاهدة الشيء وتخيله لما كانا نحوين من
الادراك كانا بقوتين وقيل تعداد الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء قال الشيخ في الشامي
هذا ان الجسم ذا الرائحة تتصل في الجسم عدم الرائحة وبينهما جسم لا رائحة له من غير ان يفعل في المتوسط
بل يكون المتوسط متحاما فيحل ذلك في هذا على ما يقال في تادي الاصوات والالوان قوله قال
الامام والحوان كلها ممكن وقال الشيخ بعد نقل المذاهب الثلاثة فنقول نحن يجوز ان يكون المشموم
هو البخار ويجوز ان يكون هو الهوا نفسه يستحيل عن ذي الرائحة فيصير له رائحة فيكون حكمه حكم
البخار فيكون كل شيء لطيف الاجزاء من شانه ان يصعد اذا بلغ الدماغ ولاقاها كان بخارا او هوا مستحيلا الى
الرائحة ثم قال واما حديث التادية فامر بعيد واستدل على ذلك بسقوط الرائحة بعد انعدام ذي
الرائحة كالنقل التم قوله واستدل فيه بحث اذ قيل من الوجوه المذكورة ان تتوقف السماع على وصول الهوا الحاصر
للصوت الى الصماخ اما الوجه الاول فلاحتمال ان يكون للسماع شروط ويكون عدم سماع الحاضرين بواسطة

ران يكون

الرائحة

فقدان شرط منها مثلا يكون انصال الهواء او الماء الحامل للصوت بالهواء الراكد في الصماخ من جملة شرايطه لكون
عدم سماع الحاضرين في الصورة المفروضة بواسطة فقدان هذا الشرط لا بواسطة عدم وصول الهواء الحامل
للصوت الى اصماخهم واما الوجه الثاني فلاحتمال ان يكون سبب تاخر سماع الصوت عن روية الضرب تاخر حدوث الصوت
عن حدوث الضرب بالزمان لان حدوث الصوت يكون مع تموج حادث بعد ان ملاقاة الفاس مع الخشبة
والتموج اما حركة او مستلزم لها وهي مستلزمة للزمان فيكون حدوث الصوت في زمان يكون بعد ان الملاقاة المذكورة
واما الوجه الثالث فلان النبل بسماع الصوت قبل وصوله الى الصماخ لا يقول بسماعه من اي بعد كان بل لعله
بسماعه من بعد مناسب هو حد السماع وان كان قد ذلك يختلف بحسب اختلاف الاشخاص والاصوات كان الحق
انه تكون من بعد مناسب ولا شك ان هبوب الريح يقرب الهواء الحامل للصوت من جهة مهبها الريح اليها
ويبعد عن مقابلها فيحتمل ان يصل الصوت بالثاني من الى البعد المذكور الواحد السماع فيسمع ولا يصل الغياب الى
القرب المفروض الواحد فلا يسمع وكذلك سماع الرعد بعد روية البرق مع تاخر حدوث البرق عن حدوث يحتمل
ان يكون بواسطة وصول الصوت الى حد السماع الواسط وصوله الى الصماخ كما ذهبوا اليه والاشبه عندي ان
السماع يحصل باتصال الهواء او الماء الحامل للصوت بالهواء الراكد في الصماخ من حد سماع الصوت لا بوصوله
الى الصماخ فان وصوله الى الصماخ بعيد جدا في كثير من الصور مثلا ان يكون حدوث الصوت من خلف السامع
وكان صماخ اذنه اليمنى مسدودة ومثلا ان يكون حدوثه من وراء جدار رقيق للسامع جدا فان فيها شكل الحروف
في الاجزاء الصغيرة التي في تلك المسامات الضيقة بعينه غاية البعد بل لا يكون يظهر لحصول شكل الحرف نكم
واحد بالحرف في كل جز من تلك الاجزاء التي يحصى كثيرة وجه وجيه وعلى تقدير حصوله في كل جز من
تلك الاجزاء فالظاهر انه يحصل كثير منها في صماخ السامع عند هبوب الريح فلو كان سبب الاستماع حصول
حروفها في الصماخ لكان الظاهر ان يتكرر الاستماع حسب تكرر حصول تلك الاجزاء فيه والظاهر ان ما يمنع ماذا
عن تكرر الاستماع ح بخلاف ما اذا كان الاستماع باتصال الهواء الحامل للصوت بالهواء الراكد في الصماخ ح
من حد سماع الصوت فانه لا يلزم عنه شي من هذه الامور المستبعدة كما لا يخفى وايضا لو كان سماع الصوت حال
وصوله الى الصماخ لم يسمع جهة الصوت لكن جهته يسمع كما صرح به الشيخ في طبيعيات الشفا فان قلت لم لا يجوز
ان يكون الصوت خارج الصماخ في جهة كافيا في سماع جهته وان لم يكن سماعه الا حال وصوله الى الصماخ
قلت سماع الصوت في جهته التي لم يكن فيها وقت سماعه غير معقول فاذا لم يكن سماع الصوت الا وقت وصوله الى الصماخ

دلم

ولم يتوالا في الجهة التي حدث فيها لم يكن الصوت مسموعا في تلك الجهة بخلاف ما اذا كان الاستماع بالاتصال حسبما
اخترناه فان الصوت ح يكون كاينا في الجهة التي يسمع منها فاسمع قوله والمبصر بالواسطة المحسوس بالواسطة على ما فهم
من الشفا هما الواقع عن الاحساس بما هو واسطة لم يكن محسوسا وعلى هذا يكون المبصر بالواسطة ما الواقع
عن ابصار ما هو واسطة لم يكن مبصرا ولا يخفى عليك قرب هذا المعنى من المعنى الذي ذكره الشارح لكن يرد عليه
ما اورده الشارح اذ من شرايط الرويه ان يكون المرئي ذا ضوء كما سيأتي ولا يلزم من ذلك ان يكون ضوءه مبصرا الا
ان يكون الضوء مع كونه شرطا لابصار اللون غير مبصر في بعض الصور بسبب ضعفه او لسبب اخر قوله ورويه
اللون مشروطة بوجود روية الضوء غير مسلم بل شرطها تحقق اللون كما سيجي ان يكون ذلك اللون ذا ضوء لا ان
يكون ضوءه مرئيا وهذا لا يستلزم ذلك قوله يتعلق بعضها ثانيا بالشكل ان اراد بالروية المتعلقة باللون
ادراكه بالبصر فهو ما حصل منه في الرائي فهو غير ما حصل من الشكل فيه بلا شبهة بل يشكل لما ذكره قول
الشيخ في طبيعيات الشفا واما الشكل والعدد وغير ذلك فانه وان كان لا يحس بانفراده فان رسمه وخياله يلزم
خيال ما يحس ويدرك بانه لون احمر او برودة مثلا وان اراد به التوجه اليه فلا شك ان التوجه الى كل منهما
غير التوجه الى الاخر وان اراد به معنى اخر فلا بد من تصويره حتى يظهر انه يتعلق بالشكل اولا يتعلق قوله ان لا يلزم
يحجب الارض عن رويه ما وراءها للقايل المذكور ان يلتزم ان الارض البسيطة لا تحجب عن رويه ما وراءها وان الارض
الحاجبة عنها هي المخلوطة لا غير قوله مذهب الرياضيين ان الابصار بخروج الشعاع فمذهب القايلين بخروج
الشعاع هو ان ليس لصور المبصرات ارتسام في الرائي بل مناط الرويه اشتغال القوة الباصرة بما
الشعاع اليها قالوا لان ساير المحسوسات لا تحواس مندركها بالملامسة والملاقاة والمبصر ليس كذلك
ولذلك لا ترى الامر المدرس للبصر غاية القرب فالحري ان تدخل القوة بحاسه الى موضع المحسوس للاقية ومحال ان
تنتقل القوة الا بتوسط جسم يحملها ولا يكون هذا الجسم الا لطيفا من جنس الشعاع فلذلك سميناه شعاعا
والطبيعيون حيث ردوا مذهبهم يستدلون على ارتسام صور المبصرات في الرائي لا في خصوص باصرة ولذلك
جعلوا التخيل احد دلايل الارتسام في هذا المقام وحصول صورة المبصر في الحس المشترك كما وقع هو
مقصودهم منها قوله ودفع جميع تلك الوجوه فيه بحث اذ القايلون بخروج الشعاع ذهبوا الى ان القوة ح
تتحول مع الشعاع الخارج من العين الى موضع المحسوس حسبما نقلت عنهم انفا قوله فلعلهم ذهبوا الى ان الشعاع
الحاصل في العين حامل للقوة الباصرة وتنتقل القوة المدركة بانتقاله الى موضع المحسوس فاذا لم يخرج الشعاع

من العين وحدث على سطح المبصر من المبدا الفياض فكيف يتصور انتقال القوة الباصرة الى موضع المحسوس فالقول
المذكور لا يلايم ما ذهبوا اليه اصلا ويلزم ادراك القوة الحيوانية الاشياء البعيدة ولم يذهب الى ذلك احد قوله
ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات وجه التخصيص ان القايلين بالشعاع ذهبوا الى
عدم انطباع المبصرات في الرائي كما نقل عنهم ولم يذهبوا الى عدم انطباع ساير المحسوسات في من يحسها قوله جوت
ان صغر المرئي الخ فيه بحث فانهم زعموا ان القوة الباصرة تتحد بتوسط الشعاع الى موضع المرئي وتدركه
بالمرئي للملاقاة واذا كان كذلك فكيف يكون عظم المرئي وصغره تابعين لعظم الزاوية وصغرها قال الشيخ
في طبيعيات الشفا ولا ينفعهم الزاوية التي عند البصر انما ينفع ذلك اصحاب الاشباح اذ يقولون ان الشبح يقع في
القطع الواقع في المخروط الموهوم عند سطح الجليدية الذي راسه في داخلها فان كانت الزاوية اكبر لان الشي
اقرب كان القطع اعظم والشبح الذي فيه اعظم وان كانت الزاوية اصغر لان الشي ابعد كان القطع اصغر
والشبح الذي فيه اصغر واما على مذهب من يجعل المبصر ملموسا بالة البصر فلا معنى لهذه الزاوية قوله واعلم
ان المتاخرين ذهبوا الى ما ذهبوا اليه كما بينا في مباحث الوجود الذهني فارجع اليه قوله لزم ان لا يحس الا ان
ما هو اكبر من نقطة باصرة غير مسلم وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المرتسمة في الباصرة محسوسة مع صفاتها التي
لها هناك وليس كذلك فان صفاتها الحاصلة لها في الباصرة ليست محسوسة قطعا بل الصورة المذكورة مع
بعض صفاتها الخارجة محسوسة مثلا كما يحصل من الجبل صورة في الباصرة يحصل من مقداره الخارجي وبعده
واينه ونسبة هذه الامور اليه صورها فلا جرم يبصر الجبل له المقدار والبعد والاين المخصوص ويلزم من ذلك
من ذلك ان تكون هذه الامور محسوسة في الخارج كما فصلناه في مباحث الوجود الذهني بما لا مزيد عليه قوله
والظاهر انهم ارادوا لا صورا في ذلك اذ لو كان المبصر هو الامر الموجود في الخارج لزم ان لا يبصر ما لا يكون موجود
منه لكنا كثيرا ما نبصر ما لا يكون موجودا في الخارج كما في المنامات وغيرها قوله وزاوية الانعكاس كزاويه
الشعاع على ما تقرر في المناظر نقل عن الشارح انه لو كان من شرايط ابصار مقابل الصقيل ان يكون زاوية
الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع لزم ان خط الشعاع اذا وقع عمودا على الصقيل ان لا يرى الناظر وجهه
والثاني باطل بالتجربة وبيان الملازمة لما هو مذكور في محله على ان خط الشعاع اذا كان عمودا على الصقيل
وكان زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وجب ان ينطبق خط الانعكاس على خط الشعاع واذا انطبق
انطبقا لم يقع خط الانعكاس على الوجه فلا يكون مبصرا وفيه بحث لان ما ذكره انما يتوجه لو كان الشعاع

المرئي سواء كان محققا كما حسبه او موهوما كما هو الحق خطا اما اذا كان مخروطا كما قرره
القوم وصرح به الشارح ايضا فلا يتوجه ذلك لان المخروط اذا وقع على الصقيل ورجع منه الى الناظر
منعطفا بقي راسه على الناظر وراسه ليس نقطة حتى يلزم ان لا يتجاوز عن الناظر بل ما هو كبير صالح
لان يشمل وجه الناظر وغيره ايضا قوله او ليمكن الجواب عن الاول واقول هذا الجواب لا يدفع
الرد المذكور اذ حاصل الرد انه لو انطبع صورة الوجه في الصقيل لانطبع في موضع معين منه
ولا يختلف موضعه بحسب اختلاف وضع الناظر منه ما دام وضع الوجه والصقيل باقيين بحالهما
وهذا ظاهر جدا فلا يندفع بما ذكر الشارح ايضا على ان الموضع الذي عينه الشارح من الصقيل يختلف
باختلاف وضع الناظر مع بقاء وضع الوجه والصقيل بحالهما كما صرح به فالجواب الصواب هنا ما
ارتضاه الشيخ في الشفا وحاصله ان صورة المرئي لا تنطبع في الصقيل وان كان انطباعه في البصر بواسطة
كما لا ينطبع في المشف المتوسط ايضا فانه لا يحتاج اذا كان شي محتاجا اليه في ان يفعل شي في شي ان يكون
المحتاج اليه كالصقيل هنا ينفعل من المبدا مثل الانفعال الذي ينفعل به الثالث الا ترى ان
السيف لولا ما لم والزوج تنزيها لا يشر والحار ان يكون فعل الجسم في الجسم بالملاقاة فما الحوار ان يفعل ما
ليس بجسم في الجسم بغير ملاقاة كالباري والعقل والنفس فليس يدفع ان يفعل جسم في جسم بغير الملاقاة فيكون اجسام
تفعل بالملاقاة واجسام تفعل لا بالملاقاة وليس لكل احد ان يقيم برهانا على استحالة هذا انما يستغني هنا
من يعني الشيخ كالوكان فعل اكثر الاجسام لا بالملاقاة وكان اذا اتفق ان يفعل جسم بالملاقاة يتعجب منه
كما يتعجب الان ممن يؤثر بغير الملاقاة وهذا غير مستحيل في اول العقل وحده القول بالانطباع المرئي
على الوجه ويعلم من هذا ان ليس مذهب اصحاب الانطباع ان صورة الوجه تنطبع في الصقيل ثم تنطبع
تلك الصورة صورة اخرى في العين كما نقل الشارح عنهم بل مذهبهم ان صورة الوجه تنطبع في العين بواسطة
الصقيل من غير ان تنطبع في الصقيل فان قلت اذا لم تنطبع الصورة في الصقيل فلما ذا يذكر فيه قلت قد
اشار الشيخ في طبيعيات الشفا الى هذا بقوله واذا كان كذلك واتفق ان وافي خيال الصقيل
البصر وخيال الشي الاخر معا وربما معا في حيز واحد من الناظر ظن ان الخيال يرى في الصقيل انتهى ما
في الشفا هذا كلام الشيخ وتوضيحه انه لما استمر العادة بانه اذا رئي شي روي معه اينه ولم يرا اينه
هو مقابل الصقيل وروي الصقيل مع مقابله في حيز واحد من الناظر مع اين الصقيل ظن ان ذلك

ان كلا منهما **قوله** فعلى الثاني بان المرئي هو الوجه جزء وسلم اذ ما نعلم الشيء على اصحاب الانطباع من ان
صورة الوجه تنطبع في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ينبغي ان يكون
المرئي صورة الوجه لا الوجه اذ قد حصل في العين صورة تلك الصورة كما اذا حصل من صورة فرس
نقشت على جدار مثلا صورة في العين فان المرئي صورة الفرس لا الفرس **قوله** اتحاد سهمي المخروطين
غير ممكن فيه بحث اذ مرادهم باتحاد سهمي المخروطين اتحادهما بالاتصال عند المرئي اي تلاقي سهميهما
عند المرئي وذلك ممكن قطعا الا ان اتحادهما في الوضع كما حسبه الشارح قال الامام في المباحث المشرقية وهذا
حكم الاحول فان سهمي مخروطي عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل منهما على ما يليه من قاعدة الاخر
او يلتقيان بين العينين في الهواء الذي يقرب منه جدا وانهم ابدا يرون الاشياء بطرف المخروط الا ان يكون
السهمان وان تعدد موضع السهمين يرى متعددا فيه بحث لانه ان اختص كل مخروط بجزء من المرئي لزم ان
يرى الاحول جزء من المرئي الذي وقع السهمان على موقع منه لا ان يراه متعددا وان لم يختص بل شمل كل
منهما جميعه الا ان سهميهما وقعا على جزء منه لزم ان يراه مكررا في الاين الذي هو فيه لا ان يراه
متعددا في اينين مختلفين لكنه يراه كذلك وان شمل احد المخروطين جميعه والاخر بعضه لزم ان يرى ذلك
البعض مكررا في اينه لا ان يرى الكل متعددا مختلفا في الاين وكذا الحال اذا كان اذ ذاك تعرف المخروط كما
ذكره الامام واما الشيخ فقد نقل عن اصحاب الشعاع ان سبب الرؤية لشيء واحد شيئين هو انكسار اطراف
الشعاعات واعترض عليهم بانه ان كان الابصار بمماسة اطراف الشعاعات كما اجمعوا عليه وهو حاصل
حال الانكسار وعدمه فمن اين يرى في الحالين واحدا او لا يضر في ذلك انكسار اطراف الشعاعات **قوله** فان
عرض له فيه بحث اذ فاده الصورتين بعد تغيرها لا يقتضي ان يرى المرئي الواحد اثنين كما في الاحول غاية الامر
ان يرى المرئي مرتين في الاين الذي هو فيه وقد ذكر الشيخ في طبيعيات الشفاء اسبابا اربعة يقتضي ان يكون
الواحد اثنين لرؤية الشيء الواحد كثير اشير على مذهب اصحاب الانطباع ان اشتهيت تحريرها فاستمع
لما يتلى عليك بعد تمهيد مقدمة هي ان مذهب اصحاب الانطباع ان اول انطباع الشبح المرئي في
الرطوبة الجليدية بحسب المقابلة لا في زمان وليس هناك ابصار والا لرئي الشيء الواحد شيئين حيث
يكون له في الجليديتين شبحان ثم يتادى الشبحان بواسطة الروح المودعة في العصبتين المجوفتين
اللتين على هيئة الصليب الى ملتقاهما ويتوهم من التأدية المذكورة مخروطان متقاطعان عند الملتقى

بجانبه قوله ع

فينطبع صورة شبحيه واحد عند تقاطعهما وهناك جزء من الروح الحاملة للقوة الباصرة لكن
ليس في ذلك كمال الابصار بل لا بد من ان يتأدى ذلك روحا مودية للمرئي لا بد ركه والا لا فرق الادراك لا فراق
العصبتين وهذه الروح المودية تودي الشبح الى الروح الحاملة لقوة الحس المشترك اعني التي في الفضاء
المقدم من الدماغ فينطبع الشبح فيه وهو كمال الابصار فان قلت قد استدلوا على ان ليس في الجليدتين
ولا فيما وراء ملتقى العصبتين روح باصرة والا لتعدد المرئي لتعدد شبحه في المحلين المذكورين وقد صرحوا
بان له شبحا في الملتقى وشبحا في مقدم الدماغ وفي كل منهما روح باصرة فيلزم ان يرى كل مرئي متعددا
قلت تسمية الروح الكاينة في الملتقى بالباصرة بواسطة انه بتعدد ابصار المرئي بتعدد شبحه فيه لا
بواسطة ان الابصار يحصل حال حصول شبح المرئي فيه فان الابصار لا يكون الا عند حصول الشبح في الحس
المشترك بخلاف الجليدية وما وراء ملتقى العصبتين فان تعدد الشبح المرئي واحد فيهما لا يوجب تعدد
ابصاره المسألة الاولى انسلال الالة المودية للشبح الذي في الجليدية الى ملتقى العصبتين فلا يتأدى
الشبحان الى موضع واحد بل ينتهي كل عند جزء من الروح الباصرة لان خطي الشبحين لم ينفذا نفوذا من شأنه
ان يتقاطعا عند ملتقى العصبتين واذا اختص كل منهما بجزء من الروح الباصرة فكانهما شبحان من شيئين
منفردين من خارج اقول لا احتياج في ذلك الى ان يكون الشبحان المذكوران لشيء واحد في انه احدهما فغاية الامر
ان يرى هذا الشيء الواحد مكررا في انه الذي هو فيه كما اذا نظر اليه من له اربع يرى هذا الشيء في اينين
كما هو المدعى لانه يختلف موقع الشبح في الروح الباصرة بحسب اختلاف اين المرئي كما يختلف ما يظهر
من خيال المرئي في المرآة باختلاف اين المرئي وبحسب اختلاف موقع شبح المرئي يدرك اين مختلف
للمرئي فاذا وقع شبح المرئي في موقع من تلك المواضع يدرك المرئي في اين لو كان المرئي في هذا الاين لوقع
شبحه في ذلك الموقع فاذا وقع شبح المرئي في موضعين من الروح الباصرة رئي المرئي في اينين ولا
يرد عليك انه رأي الواحد اثنين بهذا السبب اذا رأى امرا واحدا باحد عينيه لرآه واحدا
لا اثنين اذ لا ينطبع فيه سوى شبح واحد من تلك الامور السبب الثاني حركة الروح الباصرة التي في الملتقى
وتموجها بحيث يسبق حتى يتقدم مركز المرسوم له في الطبع الى جهة الجليدتين جدا متموجا مضطربا
يرتسم فيه الشبح قبل تقاطع المخروطين فينطبع من الشيء الواحد شبحان ويرى كشمس مرئيين وهو
مثلا ادنسم شبح الشمس في الماء الراكد الساكن مرة واحدة وفي الماء المتموج متكررا وذلك لان الماء

الحاصل من خط البصر الى الماء وخط الشمس اليه الذي هو ما يظهر الشيء على طريق التأدي من المرآة لا
يتعدد واحد ابل يتكرر في الموج في مواضع فتكثر لذلك الزاوية وينطبع اشباح فوق واحد اقول ان حاصل ذلك
ان وضع الشمس والناظر في الصورة المفروضة واحد غير متبدل حسا اذ ليس للاختلاف الحاصل
بواسطة حركة الشمس تفاوت محسوس في مثل ذلك الزمان ولذلك لا يتعدد موضع الزاوية المذكورة
في الماء الساكن فلما اذا يتعدد موضع الزاوية في الماء المتموج فاعلم ان توسط الموج يحصل ارتفاع
والانخفاض في الماء وبسبب ذلك يتعدد موضع الزاوية المذكورة فتأمل السبب الثالث اضطراب الروح ع
الباصرة التي في مقدم الدماغ وحركة دائما الى صوب ملتقى العصبتين وخلفا الى الحس
المشترك فاذا نظر في تلك الحالة الى المرئي انطبع شبحه في جزء من الروح الحاصل في مركز الذي له
وضع مخصوص بالقياس الى ذلك المرئي فاذا تحرك ذلك الجزء جاء جزء في موضعه فلا جرم انطبع
شبحه في ذلك الجزء ايضا ولم يزل بعد عن الحس فيجتمع هناك صورتان ويرى شيئان ومثل هذا السبب كرى
الشيء السريع الحركة في جانبين كثيرا لانه قبل انمحاء صورته عن الحس المشترك وهو في جانب يراه البصر
وهو في جانب اخر فيتوافى ادراكه في الجانبين معا ومن هذا القبيل رؤية القطرة النازلة خطا
مستقيما والشعلة الجوالة خطا مستديرا ونظير هذا حركة الدوار فانه اذا عرض بسبب من الا انبا
الكونية في كتب الطب تحرك الروح الذي في التجويف المقدم من الدماغ على الدور فيخرج ان انطبع صورة المرئي في جزء
من الروح المقابل له ثم يتبدل ذلك الجزء مكانه وينتقل ويخلفه جزء اخر ينتقل تلك الصورة قبل انمحائها على الجزء الاول
كذلك على الدور فيتخيل ان المرئي يدور لانه اذا انتقلت الصورة ودار المرئي انتقلت الصورة عن جزء الى
جزء اخر ولما كانت نسبة النوامع المغبو واحدة لم يصر المرئي في مكانين ولما كان هذا الانتقال حاصلا في
الدوار فالحجر يتخيل ان المرئي يدور وان كان الدائر في الحقيقة هو الرائي اعني الروح الباصرة نظير
اجزاء الانسان اذا طال النظر الى شيء شديد الحركة بالاستقامة الى جهة فتخيل له ان اساير ما يراه يتحرك
الى خلاف تلك الجهة فاذا انطبع صورة المرئي في جزء وتحرك ذلك الجزء عن موضعه وخلفه جزء اخر وانطبع
الصورة المذكورة في هذا الجزء ايضا وهي بعد باقية في الجزء الاول فقد تحرك الصورة المذكورة الى تلك الجهة
حركة شبيهة بالنمو ويتخيل ان المرئي متحرك الى خلافها لان جهة حركة صورة المرئي مضادة لجهة حركته انوقال قدما
لا يرى الانسان المذكور حركة روحه الباصرة الى خلاف جهة المرئي ذلك المرئي الشديد الحركة متحركا الى خلاف تلك الجهة كما

انبا

نرى سائر ما نراه متحركا الى خلافها قلت لان شبح ذلك الشيء يتحرك الى خلافها بواسطة حركته ذلك الشيء اليها فيراه متحركا
اليها خلاف شبح الاشياء الساكنة التي يراه فلا يتحرك الى تلك الجهة لحصول الزيادة من صوبها وان كانت الروح الباصرة
متحركة الى خلافها فيتخيل ان تلك الاشياء متحركة الى خلافها لما مر في حركة الشبح بمخالفة لجهة حركة المرئي واما حركة الروح الى
خلاف تلك الجهة عند اطالة النظر المذكور فوجهه ان كل قوة من القوى المدركة انبعاثا بالطبع الى مدركها حتى انه يكاد يلتذ به ولا الا
نحو سائل يحاصل اليه ولهذا كان الروح الباصرة تندفع الى الضوء وتنقبض عن الظلمة بالطبع فاذا امال الشبح من جزء من الروح
الى جزء اخر كانت القوة كالمندفعة بالذهن بعين الروح الى جهة مثل الشبح فان الالة محبة لها الى نحو الجهة التي يطلع الشبح فيحدث
في الروح متوجه الى تلك الجهة وسرعة الى افق الاشراق ثم يتحرك الشبح ولما كان حركة شبح المرئي المتحرك الى جهة الى
خلاف الجهة كما هو شأن الشبح المتحرك في المرآة فلا جرم تحرك الروح الى خلاف تلك الجهة نظير اجزاء الانسان اذا طال النظر الى شيء يدور
يتخيل له ان سائر ما يراه يدور لانه تحدث لروحه الباصرة حركة مستديرة بسبب تتابع انتقال الشبح السبب الرابع اصطكاك
يعرض للثقبة العنبية فان الطبقة العنبية بسبب الحركة الى جهة يتسع بها الثقبة وتضيق تارة الى خارج وتارة الى داخل على
الاستقامة او الى جهة فيقع اندفاعها الى الخارج انصباب يعرض لها واتساع من الثقبة ويتبع اندفاعها الى الداخل
اجتماع يعرض لها وتضيق من الثقبة فان اتفق ان ضاقت الثقبة يرى الشيء اكبر او اتسع يرى اصغر او انتقصان ملازم
الى جهة يرى في مكان اخر فيكون المرئي في مكان والمرئي ثانيا وخصوصا اذا امتثل قبل انمحاء الصورة الاولى الصورة
الاخرى لا سيما لم لا يكون الصورة واحدة مع انتقال فاعله كما يكون صورة الضوء واحدة مع انتقال فاعله حتى ذابت والجزء
الاول الصورة عن المحاذاة بطل الصورة عنه ويحدث فيما يقوم مقامه فلم يكن صورتان ولم يكن روية شيئين ولو لم اتصال خطا عن نقطة ولا
روية الاشياء مستديرة في الصورة المذكورة لان ضبط الحس المشترك للصورة ليس كضبط المستنير للضوء ولا كضبط الحجر
للنقش الذي يقوم مدة طويلة بل يسير ويكون كلية على الصورة بعد المحاذاة زمانا ما فاقول يحتمل ان يكون سبب رؤيته
الشيء الواحد حال ضيق الثقبة العنبية اكبر وحال سعتها اصغر انه اذا ضاقت الثقبة تكاثف الشعاع الذي فيه وغلظ واذا
اتسعت تخلخل الشعاع المذكور ورق والشعاع المتوسط المودي للشبح يودي الشبح مقرونا ببعض صفاته فاذا كان غليظا
يودي الشبح مقرونا بالغلظ ولذلك ترى الاشياء في الماء والبخار اعظم منها في الهواء واذا كان ملونا يودي الشبح ملونا باللون ولذلك
يرى الاشياء من وراء الزجاج الملون مقرونا بلون الزجاج كان الصقيل المتوسط يودي الشبح مقرونا ببعض صفاته الا ترى
ولذلك يرى الوجه في المرآة واذا كان المرآة صغيرة يرى الوجه اصغر مما كان واذا كان معوجا يرى الوجه معوجا ولما
غلظ الشعاع الذي في الثقبة العنبية حال ضيقها فلا جرم يودي الشبح مقرونا بالغلظ فيرى اكبر ولما رق حاله

حال اتساع الثقبة المذكور يرى اصغر فقدر وتبصر قوله فلو كان سبب روية الواحد اثنين الى هنا اللازم منه
فان محل الانطباع ما حصر واسباب روية الواحد اثنين في اعوجاج العصبة حتى يلزم ما ذكر بل ذكروا هناك
اسبابا اربعة كما حررناها في الحاشية السابقة ويحتمل ان يكون السبب في الصورة المذكورة حركة الروح الباصرة التي في مقدم
الدماغ فان محل ارتسام شبح القريب غير محل ارتسام شبح البعيد واذا جمع النظر على احدهما تحرك الروح
المذكور الى موضع صوب شبحه لما عرفت في الحاشية السابقة فيزول الجزء الذي فيه شبح الاخر عن موضعه ويخلفه جزء اخر
فينطبع شبحه في هذا الجزء وهو بعد ما في الجزء الاول فيجتمع فيه شبحان ويرى اثنين قوله انه يلزم ان يكون السهمان او موقعهما
في حالة واحدة متحدا متعددا معا وانه محال اقول استحالة ذلك ممنوع اذ غاية ما لزم ان يكون موقع السهمين في احد المرئيين
واحدا وفي الاخر متعددا في حالة واحدة ولا محذور في ذلك لان اتحاد الموقعين وتعددهما ليسا بالنسبة الى شيء
واحد وكذا الحال اذا اريد باتحاد السهمين اتصالهما اذ لا محذور في ان يتصل السهمان على مرئي وينفصلا على مرئي
اخر قوله في بعض الحيوانات الا ان الامر غير مسلم اذ المراد بالرسوم للروح المذكور بالطبع هو الملتقى والخروج عنه الا نادرا
فلا شك في وجوده فاذا اتفق وجوده ونظر الانسان في تلك الحالة الى شيء فقد انطبع فيه شبحان ويكون ذلك احساسا
بروية الواحد اثنين كما ذكرنا لكن لا يكون ذلك في اكثر الامر بل يكون على سبيل الندرة قوله اعني ما لا يمكن ان يدرك به الا نفس
المعنى بذلك الجنس مطردا لدخول المحدثات فيه ولا منعكسا لخروج ما لا يمكن ان يدرك بالحس الظاهر فان المدرك بالوهم ينقسم
الى ما لا يدرك بالحس الظاهر والى ما يمكن ان يدرك به لكن لا يكون مدركا بالوهم حال كونه محسوسا بالحس الظاهر قال الشيخ وقد
جرت العادة بان يسمى مدرك الحس صورة ومدرك الوهم معنى فالمعنى في تعريف الشيخ لا يتناول الكليات ويتناول
بعض ما يمكن ان يدرك بالحس على خلاف التعريف المذكور في الشرح قوله الحاكمة من المحسوسات قال الشيخ في الفصل
الاول من الفن السادس من طبيعيات الشفاء فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري
وحاكم عملي ويكون المبادي الباعثة للقوة الاجماعية على تحريك الاعضاء وهم خيالي وعقل عملي وشهوة وغضب ويكون
للحيوانات الاخر ثلثة من هذه اقول تفصيل ذلك على ما يفهم من تتبع كلام الشيخ ان الحكم قد يكون تفصيليا منطبقا
اما على الكلي والحاكم به العقل النظري ولا يكون مبدأ اوليا باعثا للقوة الاجماعية على تحريك الاعضاء كما حقق في موضعه
واما على جزئي والحاكم به العقل العملي وقد يكون مبدأ اوليا باعثا للقوة الاجماعية على تحريك الاعضاء وهما من
خواص الانسان فالعقل النظري قوة تخص بالاراء في الكليات والعقل العملي قوة تخص بالروية في الامور الجزئية
فيما ينبغي ان يفعل ويترك وقد يكون الحكم اجماليا متعلقا بالجزئيات مثل الحالة الحاصلة للبهائم المقتضية

يمكن ان

لبهم

لبهم الى بعض الاشياء الذي تراه او تشم رائحته قال الشيخ لو لم يكن فينا حاكم عند الخيال لما كان للبهائم ان تعتقد
لها الملائمة مشتهى لها الحلاوة مثلا ان شيئا صورته كذا هو حلو ولكان اذا رآه عين لم تاكله كانه لولا ان عندنا حاكم
ان هذا الشخص هو صفة المعنى لما كنا اذا سمعنا غنا الشخص انبعاث الشخصية وبالعكس ولو لم يكن في الحيوان ما يجمع
فيه صور المحسوسات لتعذرت عليه الحس ولم يكن الشم دالا على الطعم ولم يكن الصوت دالا عليه ولم يكن صورة الخشبة تذكر
الالم حتى تهرب منه والحاكم بالحكم الاجمالي المذكور اذا كانت اطرافه محسوسة باحدى الحواس الظاهرة هو الحس المشترك
واذا كان طرفه متخيلا هو القوة الوهمية وقد يكون ذلك الحكم مبدأ اوليا باعثا للقوة الاجماعية على تحريك الاعضاء
واراد الشيخ بالثلثة التي تكون للحيوانات الاخر الوهم الخيالي والشهوة والغضب قوله واعترض عليه بانه لا يمكن نفسه
بان الحكم على نوعين احدهما تفصيلي منطبق يتميز اطرافه حال الحكم عند الحاكم كما في قولك زيد انسان والثاني حالة بسيطة
لا يتميز اطرافه عند الحكم عند الحاكم مثل الحالة المنتزع عن البيت عند مصادفته واطراف الحكم الاول مشابهة
للاجزاء التركيبية واطراف الحكم الثاني مشابهة للاجزاء التحليلية ودعوى القوم ان اطراف الحكم الثاني لابد ان ترتسم في قوة
واحدة حتى يتصور ان يكون المجموع امرا بسيطا ينحل اليها لا اطراف الحكم الاول فيبنى الاعتراض على عدم الفرق بين
الحكمين والجواب لا ينتقض بالحكم بين الجزئي والكلي اذ تحقق النوع الثاني من الحكم بينهما غير مسلم قوله قبولا عندنا وحفظا
فان قلت كما ان للصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا كذلك للصور المعقولات قبولا عندنا وحفظا فاذا اقتضى
ذلك ان يكون فينا قوتان احدهما مبدأ قبول صور المحسوسات والاخرى مبدأ حفظها فلم لا تقتضي هذا ان يكون
فينا قوتان احدهما مبدأ قبول صور المعقولات والاخرى مبدأ حفظها وما الفرق بين الصورتين حتى ذهب
القوم الى ان خزانة المحسوسات قوة فينا وخزانة المعقولات هي المبدأ الفعال قلت لعل الفرق ان ادراك المحسوس حال الاحساس
وحال الرجوع اليه عند كونه محفوظا نوعان مختلفان ضرورة ان الاحساس والتخيل نوعان فيكون بقوتين بمقتضى
قواعدهم بخلاف المعقول فان ادراكه ابتداء وادراكه حال الرجوع اليه عند كونه محفوظا نوع واحد من الادراك
فلا يقتضي فينا الا قوة واحدة وتوضيح ذلك ان هنا امرين احدهما كون الحافظ بحيث يرجع الى المحفوظ
متى شاء بعد الغيبة ولا يقتضي ان يكون قوة في الحافظ والثاني الرجوع الى المحفوظ وهو ادراكنا ثانيا فيتحقق
المحفوظ ادراكان فان كانا من نوعين كما في الاحساس والتخيل اقتضى ذلك ان يكون في الحافظ الراجع
الى المحفوظ قوتان وان كانا من نوع واحد لا يقتضي الا قوة واحدة فيه فان قلت لو كان التخيل بحصول الصورة
في الخيال لزم ان يكون الانسان متخيلا لجميع ما هو محفوظ في خياله ما دام محفوظا فيه وليس كذلك قلت انما يلزم

حال

ذلك لو كان حصول الصورة في الخيال كافيا في ان يكون الانسان متخيلا بالفعل وليس كذلك بل لابد
فيه من امر آخر كما صرح به الشيخ في طبيعيات الشفا وذلك الامر هو عرض القوة الوهمية الصورة على النفس بان ينفتح الدودة
بتبعيد ما بين العضوين المسميين بالدودة حتى يصل الروح الحاملة للقوة الوهمية فالقوة المتخيلة خادمة للوهمية
مؤدية ما في الخيال اليها الا ان ثبوت الصورة بالفعل في القوة الوهمية ما دام الطريق مفتوحا والروحان متلاقيان فاذا
عرضت القوة الوهمية عنها بطلت عنها تلك الصورة قوله واعترض عليه بان الحفظ مسبوق بالقبول الا ان اراد انه مسبوق بقبول
المدرك فذلك لا يقتضي اجتماعهما في قوة واحدة وان اراد انه مسبوق بقبول الحافظ فقبول الحافظ هو الحفظ
او ما يستلزمه لا الادراك ولهذا لا يلزم ان يكون الانسان مدركا محفوظا ما دام محفوظا فلا يلزم اجتماع الحفظ
والادراك في قوة واحدة وهذا هو المحذور الحفظ وقبول الحافظ اذ مالهما واحد والقبول الذي استدلوا به
على اثبات القوة التي هي الحس المشترك هو قبول المدرك وهو الادراك او ما يستلزمه لا القبول مطلقا والحاصل
انا ندرك المحسوسات ونحفظها فلابد من قوتين احدهما الادراك والاخرى الحفظ قوله فان الحس المشترك مبدأ الادراكات
مختلفة غير مسلم فان المختلفة مدركاته وهو مدرك تلك الامور المختلفة نحوا واحدا من الادراك فالادراكات المختلفة
بالنوع مثل احساس الشيء وتخيله وتعقله قوله الفرق عائد الى الحضور عند الحواس لو كان الفرق عائدا الى ذلك
لزم ان لا نرى الامور الغائبة عن الحواس على سبيل المشاهدة لكن قد نرى ذلك كما في المنام وغيره قوله لم لا يجوز
ان يكون الة الادراك معانيها الخ لا خفاء في انا ندرك امورا من قبيل الحواس الظاهرة ونسميها صورا ثم ناخذ
منها امورا اخرى كالصداقة والعداوة ونسميها معاني فلا وان اخذ المعنى من الصور اثر مغاير لادراك الصورة
فيكون بقوة اخرى بمقتضى قواعدهم كما ان تركيب بعض الصور مع بعضها لما كان غير ادراك الصورة كان بقوة
اخرى غير القوة التي بها يدرك الصور قوله هو الذي يقبل القسمة لذاته فان قلت هذا التعريف غير مطرد لدخول
الجسم الطبيعي فيه فانه مما يقبل القسمة لذاته وكونه قابلا للابعاد الثلثة اذ لو لم يقبلها لذاته لم يكن
قابلا للابعاد في حد ذاته والثاني باطل لان قبول الابعاد فصل له قلت لا نسلم انه يقبل القسمة لذاته وكونه
قابلا للابعاد لا يكفي في ذلك فان قبوله للقسمة بواسطة ان له بعدا معينا قابلا للمساواة والمفاوتة والبعد
المذكور مقدار فهو قابل للقسمة من حيث هو ذو مقدار لذاته قال الشيخ في منطق الشفا وهذا الجسم
المحسوس ليس يجري الامر حيث فيه بعد فينقسم ذلك البعد الا ما ينقسم له فالجزء من حيث هو ذو ذلك المقدار
لا من حيث هو جسم على الاطلاق او جسم جوهري فان الجسم له من حيث يتفاوت ويساوي لا من حيث الابعاد مطلقا

للصورة بالروح الحاملة

ومساواه

ومساواة على ما علمت فاذن البحث انما عرض بالعرض اولا للجسم من حيث هو ذو كم لا من حيث صورته هذا كلامه
ولا يصح ذلك حق الاتضاح الا بعد تنقيح الفرق بين قبول الابعاد الذي هو فصل الجسم الطبيعي وبين قبول الا
العرضية اما فصل الجسم فهو قبول ابعاد ثلثة مطلقة متقاطعة على زوايا قوائم ولا يخالف جسم جسما في
ذلك ولا يكون الجسم قابلا للمساواة والمفاوتة بحسبه فان الاجسام كلها مشاركة في قبول الابعاد المذكورة
على السواء لا يزيد ولا ينقص بعضها بالقياس الى البعض في ذلك ولا يكون مساويا له بحسبه بل المخالفة والمفاوتة
بكون الابعاد ابعادا معينة كان يكون طول احدهما ذراعا وطول الاخر ذراعين وكذا المساواة بحسب الابعاد
المعينة كان يكون طول كل منهما ذراعا وقد صرح الشيخ في منطق الشفا بان قبول الابعاد الثلثة على
الوجه المذكور صورة للجسم وليس عرضا بل هو جوهر واما الابعاد العرضية فهي ابعاد معينة
قد يختلف الاجسام فيها وتكون قابلة للمساواة والمفاوتة بحسبها وهي التي قد تتبدل مع بقاء الجسم الطبيعي بعينه
كما في الشمعة اذا تواردت عليها الاشكال وهي عرض من مقولة الكم قوله بحيث يلاقي كل جزئين منه على
حد واحد هذه العبارة لا تستقيم بظاهرها والاولى ان يقال بحيث يتلاقى كل جزئين متجاورين منه على
حد واحد قوله فهو المتصل اي المتصل بهذا المعنى فصل الكم ومن خواصه انه يقال على المقدار الواحد
في نفسه ولا يحوج الى قياسه بمقدار غيره قال الشيخ في الهيات الشفا وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث
يمسح بكذا او كذا مرة او لا ينتهي المسح ان توهم غير متناه توهما وهذا بخلاف كون الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد
المذكورة فانه لا يختلف فيه جسم واما انه يمسح بكذا وكذا مرة او لا ينتهي مسحه بكذا البتة فقد يختلف فيه جسم وجسم فهذا
المعنى هو كمية الجسم وذلك صورته انتهى كلامه فان قلت حمل الكم على الخاص واحد فكيف يكون الابعاد المطلقة
جوهرا والابعاد المعينة كما قلت الجوهر المذكور هو قابلية فرض الابعاد على الوجه الذي عرفت لا نفسها والكم
منها هو الابعاد المعينة فلا محذور وقد يقال المتصل على معنيين آخرين وهما يقالان بالقياس الى غيرهما
فكون المتصل فيهما لا المتصل في نفسه بل المتصل بغيره احدهما ما يوجد بينه وبين غيره طرف ونهاية واحدة
بالفعل يجمع بينهما طرف لما قيل انه متصل به حتى لو كان نهايتين اثنين لكان مكان الاتصال مماسة مثل الخط
الذي يتصل بخط على زاوية وكان هناك نقطة واحدة بالفعل هي طرف لهما جميعا وشيء الجسم اذا اصلد
له جزءان لعرضين مترافقين حتى اذا كان كل واحد من العرضين لذي نهاية في الجزء وانما تختص بكل واحد منهما
منشأ ونهاية بها واحد فان قيل المتصلين المذكورين نهاية واحدة فان قلت تلك النهاية لكل واحد منهما

بعاد

يوضح

يلزم قيام العرض الواحد بمحلين وان قامت بهما جميعا لم يكن كل واحد منهما متناهيا ومن البين انه متناه قلت ملاقاة
الاطراف والنهايات من العوارض التحليلية وليست امورا موجودة على حدة فان السطح مثلا ظ الجسم كما حققناه فيما
سلف وصرح به الشيخ في منطق الشفاء حيث قال فاما الحدود فليست اشكالا بل هي اطراف ولا يجوز ان يقال
لشيء منها انها في ظ المحدود حتى يقال ان السطح في ظ الجسم والخطية في ظ السطح وذلك لان الظ غير الذي في الظ
وليس السطح في ظ الجسم بل هو نفس ظ الجسم وليس الخط في ظ السطح بل هو نفس ظ السطح لم يمتنع ان يكون
الجزءان من جسم واحد عرض له الانقسام بواسطة عروض العرضين مثلا نهاية واحدة فان العقل لا يستبعد
من ان يكون ظ جزئيه المذكورين واحدا ثم اذا انفصل احدهما عن الاخر لم يجز ان يكون ظاهرهما واحدا الا
ان يكون المنفصل به ملازما للمنفصل في حركته والا يمتنع ان يكون بينهما مماسة ويكون للملازمة عند الحركة
لالتصاق او مشابكة قوله والقسمة بهذا المعنى فان قلت قد يطلق القسمة بمعنى اخر غير القسمة الفرضية
والانفكاكية وهو ان يتكثر المتصل الواحد باختلاف عرضين او مماستين او محاذاتين او ما شابهها
فاذا اعتبر هذه القسمة قلت الظاهر ان الكم المتصل يقبل القسمة بهذا المعنى ايضا فان المقدار يقبل القسمة
بهذا المعنى وبها لا يبطل المقدار لا يبطل وحدته من حيث انه محل لا من حيث انه سطح مثلا ولذلك اذا زال العرض ض
كان السطح واحدا كما كان قبل عروض الاعراض وحال حلول الاعراض لا انه حال حلول الاعراض يصير محلا
لها وكثيرا من حيث هو محل كما سبق تحقيق ذلك ولعدم بطلان المقدار حال حلول الاعراض ذهب القوم الى
ان المجموع الجزئين الحاصلين بهذه القسمة نهاية واحدة مشتركة بينهما كالجزئين الحاصلين بالفرضية ولو بطل
بها المقدار الواحد وحدث مقداران اخران لكان لكل منهما نهاية على حدة كالاجزاء الحاصلة بالقسمة الانفكاكية كيه
قوله ان ههنا انقساما مراد القاصد ان ههنا انقساما بالصفة المذكورة وهو عبارة عن كون شيء ذي اجزاء
امرين لا يكون حصول الاجزاء فيه بالفرض او غيره فان هذا المعنى حاصل في الكم المتصل الذي له اجزاء فعلية المتصل
وفي الكم المتصل الذي له اجزاء بالقوة قوله فيتساوى نسبته الى الكل فيه بحث اذ المتبادر من القسمة
الفرضية التجزية التي يكون حصول الاجزاء في التجزية بها من الفرض كما ان المتبادر من القسمة الكسرية التجزية التي
يكون حصول الاجزاء في التجزية بها بسبب اختلاف العرضين ولا خفاء في عدم تساوي التجزية بهذا المعنى في
المتصل والمنفصل قوله لم يثبت بعد فقد اعتبر الشيخ في المتضادين ان يكونا متباعدين بحيث لا يجوز
ان يكون احدهما متقوما بالاخر كما نقلنا عبارته في مباحث الماهية والظاهر انه يعتبر فيهما ايضا ان يكون

التباعد

التباعد بحيث لا يكون احدهما عارضا للاخر قوله ولان الضدين يجب ان يتواردا التضاد المشهوري المعتبر في قاطيغورياس
الشفاء لم يعتبر فيه توارد الضدين على موضوع واحد واما التضاد الحقيقي المبحوث عنه في الفلسفة الاولى فيعتبر
فيه ذلك قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فلا يحزن ان نستعمل العلم الخاص بقاطيغورياس بان نجعل العدم غير الضد
قائلا ان الضد هو ذات يخلف المعنى الوجودي في الموضوع واما العدم فليس بذات بل هو ان يعدم المعنى الوجودي فيكون
الموضوع خاليا عنه فقط فان الضد الذي يقال في هذا الكتاب ليس يعني به هذا هذا كلامه ويفهم منه ان الضد الذي
يقال في الكتاب الاخر يعني به هذا فيكون يخلف المعنى الوجودي في الموضوع معتبرا فيه وهو التوارد المذكور او مستلزما
له كما لا يخفى قوله ولا دليل على انتفاء الضدين من الخطين الخ لا يرد عليك انا نجعل عروض بعض انواع الكم المتصل
لبعض اخر دليلا على انتفاء التضاد بين المقادير مطلقا يتوجه ما ذكره وهو غير معلوم اذ من يجيز ان يجعل
ذلك دليلا على انتفاء التضاد الحقيقي المعتبر فيه غاية الخلاف بينهما مطلقا وانتفاء غاية الخلاف بين المقادير ظاهر لان
شيئا من المقادير لا يتعين بانه ابعد المقادير لان اي مقدار فرض انه ابعد المقادير اذا ضم اليه مقدار اخر يكون المجموع
ابعد منه ولا يتعين شيء من المقادير بانه اقلها لان ما فرض انه اقل المقادير اذا ضم اليه الحق كان بعضه انقص منه ولو
تحقق غاية الخلاف بين مقدارين فلا محالة يكون بين اعظم المقادير وانقصها واذا لم يوجد في المقادير ذلك لم يوجد
هناك غاية الخلاف فلم يوجد التضاد الحقيقي فيها قوله تضادا مشهوريا اخذ غاية الخلاف والتوارد على موضوع واحد
الاستدلال على ان الدعوى انتفاء التضاد الحقيقي في المقدار وجواز عروض التضاد المشهوري له لا يقدح في هذه
الدعوى قوله اي الخط والسطح والجسم الجسم الذي هو نوع الكم مقدار طويل عريض عميق وهو الذي يتبدل
الشمعة مثلا عند تبدل تشكلاتها والجسم الطبيعي متقدر بهذا المقدار العرضي ولا يخفى في وجه كون الجسم
الطبيعي لما كان قابلا للابعاد الثلاثة في حد ذاته يكون له في حد ذاته امتداد وبعد في الاقطار الثلاثة فاذا عرض
هذا المقدار يلزم خاصة البعدين لان المعين يكون في حد ذاته قابلا للابعاد الثلاثة ان قبول الابعاد
الثلاثة انما يدل على فصله كما ان النطق انما يدل على فصل الانسان والا يلزم من ذلك ان يكون له بعد وامتداد
اخر وغاية ما لزم منه ذلك ان يكون هذا البعد بحسب العموم دالا على الفصل ومن حيث الخصوص يكون مقدارا
للجسم وكالمحدود فيه قوله من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها ولذلك يكون البحث عن المقادير التعليمية
من الرياضي الذي لا يعتبر في البحث عنه خصوصية المواد لا من الطبيعي الذي يعتبر في البحث عنه ذلك قوله لانا نقول
الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه قيل فيه نظر لان الكلام في امتناع تحمل الامتداد الشخصي الغير

المتناهي بحاصل السؤال انه اذا امتنع تخيل الامتداد الشخصي الغير المتناهي يمتنع الحكم عليه بامتناع وجوده ولا
يندفع ذلك بانا نتصور امتدادا كليا غير متناه اذ لا يكفي في الحكم على الامتداد الشخصي تصور الامتداد على الوجه الكلي
وفيه بحث اذ يكفي في الحكم على الاشخاص تصورها على وجه كلي عند المتاخرين فانهم ذهبوا الى ان الحكم في المحصورات على الافراد
الشخصية او عليها وعلى الافراد النوعية حسبما فصل في موضعه والحق معهم والاولى ان يقال في جواب السؤال ان اردت ان
الحكم بالامتناع على الامتداد الشخصي بخصوصه حتى يكون القضية شخصية فلا نسلم انا نعتقد على ذلك وان اردت ان الحكم
حكما سريانيا فاذن تكون القضية محصورة فذلك لا يستدعي تصور الامتداد الشخصي بل يكفي في ذلك تصور الامتداد على الوجه
الكلي قوله وصورة الخيالية متناهية فان قلت قد ذهب المحققون الى ان المدرك بالخيال هو الصورة الخيالية
لا نفس الصورة فاذا كانت متناهية كان المدرك المذكور متناهيا قلت قد سبق منا في بحث الوجود الذهني ان الصورة الذهنية
التي منها الصورة الخيالية تدرك لا مع المقدار العارض لها في الذهن بل مع مقدار حصل صورة ذلك المقدار وبسببه الا مع
حصولها في الذهن وحينئذ جاز ان يحصل في الخيال مع حصول الصورة الخيالية صورة مقدار غير متناه مع صورة نسبة هذا
المقدار اليها وح يتخيل امر غير متناهي المقدار وان كان ما في الخيال متناهيا قوله ولا يمكن ان يوجد ابعاد لا نهاية لها في الخ قال
في الهيات الشفاء قد بقي ان نعلم كيف يمكن ان يتوهم قولنا ان السطح يفارق الجسم توهما والخط يفارق السطح توهما فنقول
ان هذه المفارقة تفهم في هذا الموضع على وجهين احدهما ان يعرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح والاخر
يلتفت الى الخط والملتفت الى السطح انه معا وليس معه ان يلتفت الى السطح ولا يلتفت الى الجسم انه معا وليس معه
وانت تعلم ان الفرق بين الامرين ظاهر فانه فرق بين ان ينظر الى الشيء وحده وان كان معتقدا انه مع غيره لا يفارقه
وبين ان ينظر اليه وحده مع شرط مفارقة ما هو معه محكوما عليه بانه كذا انتقاله وحده حتى يكون هو في وهمك قائما
وحده ثم قال الشرط ان السطح والخط والنقطة قد يمكن ان يتوهم سطحا وخطا ونقطة مع فرض الجسم مع السطح وله
مع الخط ولا مع النقطة فقد ظن باطلا وذلك انه لا يمكن ان تعرض السطح في الوهم مفردا الذي هو نهاية لشيء الا ان توهم معه وضع خاص
وتوهم له جهتان وصار اليه بالايجاب لا يكون حاشية غير دين كما علم فيكون حينئذ توهم سطحا غير سطح فان السطح هو
نفس الحد والحدود وان توهم ان السطح نفس النهاية التي الى جهة واحدة فقط من حيث هو كذلك وتحقق الجهة
على ان النقص من جهة اخرى كان ما هو نهاية منهما معدوما وكذلك الحال في الخط والنقطة قوله وفيه
نظر هذا النظر غير وارد لانه ان اراد بقوله قد عرفت انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم انه قد عرفت يمكن
تخيل السطح لا مع شيء كما صرح به الشيخ في المذكور هناك ثم لكن هذا الابا في ما ذكره ههنا من انه لا يمكن حمله لم

لانه

لا تبع ويؤيده كلام الامرين ما نقلناه عن الشفاء وان اراد انه قد عرفت انه يمكن تخيل السطح بشرط الشيء مهوم وكلام
ذا ما مر لا يخفى ان في العلوم التعليمية يبحث عن المتصورات العامة المتخيلات فلو لم يكن السطح التعليمي بالسطح المتصور من
الالتفات الى الجسم واعراضه في المتخيل لكذلك كما دارت واصوب منه ورود هذا النظر قوله وليس جوهرا والا لكان جزءا منه لكان
نبين هذه الملازمة بانا لا نعني بالجسم الطبيعي الا الجوهر الطبيعي ذا الطول العريض العميق المدرك بمعونة الحس في بادي النظر مع جوهر اخر
حاصل له بيبسه بالدليل ولا خفاء في ان الجسم التعليمي بالمعنى المذكور طويل عريض عميق يدرك بمعونة الحس في بادي النظر فلو
كان جوهرا لكان ذلك الجوهر الذي هو جوهر الجسم اذ لا يدرك بمعونة الحس في بادي النظر الا جوهرا واحدا طويلا عريضا عميقا
لا جوهرين كذلك حتى يكون احدهما جزء الجسم والاخر جسما تعليميا قوله بعينه بتعيين مساحتها فيه بحث اذ المختلفان بالعين
قد يتحدان مساحة قوله والمساحة في جميع تلك الصور واحد غير مسلم فان الشيخ قال في منطق الشفاء وليس لقائل
ان يقول ان الجسم الكري اذا تكعب فان ابعاده لم تتغير اذ هو مساو لما هو والا في المساحة وذلك ستعلم ان المساوي يقال الكرم
لما هو مساو بالفعل ويقال لما هو مساو بالقوة وانا مثال هذه الاشكال الاما ساواتها الحقيقية لا معنى ما يقال
فيها من ذلك انها في قوة المساوي والذي بالقوة ليس بموجود بعد قوله ذا عشرين قاعدة مثلثات هو جسم تنتهي
راسه الى نقطة ويكون في جوانبه عشر مثلثات وعشر خطوط وفيما يقابل راسه يكون ايضا عشر مثلثات وعشرة
خطوط ويكون عشرة خطوط اخرى مشتركة بين المثلثات الواقعة في الجوانب وبين المثلثات الاخر الواقعة فيما يقابل
الراس قوله الكلام في ثبوته للكل فيه بحث لانه ان اراد بثبوته للكل حمله على الكل فالسطح غير محمول على الجسم وان اراد
قيامه به فقيام الجزء بالكل ممتنع وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله قوله انما لا يكون ثابتا له بالبرهان
اذا كان ذلك الشيء منصورا بالكم هذا الحصر لان الذاتيات بين الثبوت للماهية المجملة ايضا كما فصلناه في مباحث الوجود
قوله فلا يكون الخط مقوما بل عارضا فان قلت اللازم من نفي تقوم الخط عرضيته لاحتمال ان لا يكون مقوما للجسم
ولا عرضا ايضا فلم يثبت ذلك عرضيته وهي الدعوى قلت لما كان الخط ما يحل اليه الجسم فانه ظ السطح والسطح
ظ الجسم فلو كان جوهرا لكان الحال من اجزاء الجسم لا نهاية تحليل الجسم اليه فيكون جزءه للجسم لا لازما
لجوهريته واذا كان انتفى اللازم وهو جزئيته للجسم انتفى الملزوم وهو جوهريته واذا لم يكن جوهرا كان عرضا
قوله ولا يدل على انه ليس جزء للجسم الذي وجد فيه بحث فان الجسم الذي وجد الخط فيه قد يوجد بدون
الخط كالشمعة المضلعة اذا جعلت كرة فلا يكون الخط جزءه والا لامتنع بقاؤه متشخصا مع انتفاء
الخط الذي فيه قوله فقد اشار اليها تبعا للمحل فيه بحث اذ لو كان الاشارة الحسية الى المحل مصححا

لجواز الاشارة الى الحال لجواز الاشارة الحسية الى المعاني المتوهمة الماخوذة من المحسوسات كعداوة زيد
وليس كذلك فالاولى ان يقال بعض الاعدام قد تدرك بمعونة الحس كالظلمة فانه عدم من المبصرات الثابتة
كما هو في حد في موضع ومثل هذا العدم يصح ان يشار اليه اشارة حسية قوله لكن يمتنع تداخله من جهة
الطول والعرض فان قلت لا نظر لكون التداخل من جهة دون جهة وجه وجيه فان التداخل على ما فرع
القوم هو الملاقاة بالاسر بحيث اي جزء يفرض في كل من المتداخلين يكون ملاقيا لجزء من الاخر فاذا وقع الملاقاة
بالاسر بين جسمين كانا متداخلين واي معنى لكون الملاقاة بالاسر من جهة العمق دون جهة الطول والعرض قلت
المراد بالتداخل من جهة دون جهة اخرى ان ملاقاة الاجزاء من جهة من جهات تلك الاجزاء دون جهة اخرى من جهاتها
وتوضيح ذلك ان السطح لما كان منقسما في جهة الطول والعرض كانت الاجزاء المفروضة في وسطه لا محالة محفوفة
باجزاء اخرى منه من جهة الطول والعرض وذلك يمنع من ان يلاقيها شيء اخر من تينك الجهتين ولما لم يكن السطح
منقسما في جهة العمق كانت اجزاؤه من جهة العمق مكشوفة غير محفوفة باجزاء اخر منه فيصح ان يلاقيها شيء
اخر من تلك الجهة فيصح الملاقاة بالاسر فيه والخط لما كان منقسما في جهة الطول دون جهتي العرض والعمق كانت
الاجزاء المفروضة في وسطه محفوفة من جهة الطول باجزاء اخر منه فيمتنع ذلك من ان يلاقيها شيء اخر من
تلك الجهة بخلاف جهتي العرض والعمق فانه ليس من هاتين الجهتين الا مكشوف فيصح ان يلاقيها شيء اخر فيهما
فيصح الملاقاة بالاسر فيه ايضا والجسم لما كان منقسما في جميع الجهات يكون اجزاؤه المفروضة في وسطه محفوفة
من جميع الجهات باجزاء اخر منه فلا يصح ان يلاقيها شيء اخر من جهة من الجهات ولذلك لا يصح الملاقاة بالاسر في الاجسام
اذا تداخل السطحان او الخطان لم يكن مجموعهما اعظم من احدهما فيلزم تساوي الكل والجزء وانه محال لانا لا نسلم
ان مجموع السطحين المتداخلين ضعف احدهما وكذا مجموع الخطين المتداخلين ولا يقدح في ذلك الملاقاة بالاسر
نعم لو تداخل الجسمان كان مجموعهما حاصلا في الحيز الطبيعي لاحدهما فيلزم مساواة الجزء للكل ولا يلزم ذلك في السطح
والخط لانهما ليسا متحيزين بالذات قوله الاجناس العالية ليس بعضها اعم من بعض هذه المقدمة غير
بينة فلا بد من بيانها ليتمشى الاستدلال بها قوله ولا نسبة فيه بحث اذ الاعراض النسبية سواء فسرت
بنفس النسب المخصوصة او بهيئات حاصلة منها ليست مقتضية للنسبة كما لا يخفى والاولى ان يغير الكيفية
على ما فسرها الشيخ تغيير ما عليه فانه بعد ما زيف ما ذكر في معرض تعريف الكيفية قال ولنعرف الان الكيفية كل
هيئة قارة في الموصوف بها لا توجب تقديرا ولا يقتضيه ويصح تصورها من غير ان يحتاج فيها الى التفات

الى

الى التفات
نسبة يكون لها الى غير تلك الهيئة وهذا اقرب من البيان بان يقال لو عرف جنس الاعراض بهذا كان له وقوله ويصح
تصورها من غير ان يحوج فيها الى نسبة يكون الى غير تلك الهيئة يخرج سائر المقولات النسبية فان تصور الاين مثلا يحوج
الشيء في المكان يحوج الى ان يلتفت فيه الى نسبة ذلك الشيء الى المكان وهي غير نسبة الى تلك الهيئة فان قلت يخرج عن التعريف
الكيفيات الاستعدادية لان تصور الاستعداد يحوج الى الالتفات الى نسبة موصوفه الى غيره لانه استعداد الشيء للشيء قلت الكيفية
الاستعدادية ليست نفس الاستعداد فان الاستعداد هو الذي هي من مقولة المضاف بل هي استكمال الاستعداد وشدته
كما صرح به الشيخ وتوقف نسبة الاستكمال والشدة المذكورين الى نسبة موصوفه الى غيره غير ظاهر فان قلت بعض الكيفيات النفسانية كا
العلم والقدرة والشهوة والغضب فان تصورها يتوقف على الالتفات الى نسبة موصوفها الى غيرها مثل المعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب
عليه ولهذا الامام في المباحث المشرقية بان تصورها سابق على تصور متعلقاتها فانا نعقل حقيقة العلم والالم بعد ذلك
نعلم انه لا بد له من متعلق فلا يتوقف عليه واما الشهوة والغضب فلا بد ان يعقل النفس والمشتهى اولا حتى يعقلها بسبب تعقل تلك
الامور النسبية ثم اورد على التعريف مثل التربيع وقال التربيع هو الهيئة الحاصلة بسبب احاطة الحدود الاربعة بالسطح ومعلوم انه ما لم
يتقدم العلم بالحدود الاربعة المحيطة بالسطح لا يحصل العلم بتلك الهيئة ثم انهم جعلوا هذه من الكيف وانما ايراد الكلام في تصور
تعاريف تلك الكيفيات بانه نفس ادراكها وتوقف تصور ادراكها على الالتفات الى النسبة بالوجه المذكور اما في العلم فلان
المعلومات الذات لطوالعهم كما مر في موضع ولا يتوقف تصوره على الالتفات الى نسبة موصوفه الى غيره واما في الانفعالات
بل هي هيئات نفسانية تصدر عنها الافعال قال الشيخ في منطق الشفاء وهي بالفعل بل الافعال المحدودة بل الهيئات النفسانية التي تصدر
عنها الافعال المحدودة ونحن قد نتصور تلك الهيئات حال حصولها فينا بالوجدان فلا يتوقف ذلك على الالتفات الى نسبة موصوفها الذي هو النفس
الى غيرها واما في مثل التربيع فلان المتوقف على الالتفات الى نسبة السطح الى الحدود هو تعريفه المذكور والتصور وان اذا كثر اما
يتصور بعض افراده من جهة كونه سببا للاحراز لا يلتفت اليه فان قلت هذا التعريف انما يتم اذا كانت المقولات النسبية نفس النسب المخصوصة
فانه حينئذ يكون ما يحوج تصوره الى الالتفات الى نسبة موصوفه الى غيره واما اذا كانت هيئة حاصلة من النسب المذكورة فلا يظهر ان تصورها
ومن مثل التربيع فرق في ذلك قلت اطلاق المقولات النسبية على نفس النسب المخصوصة كما ذكره المصنف وصرح به بعضهم ومنطوق كلام المحصل
ويدل عليه ما نقله من الامام انه فرق بين الكيفيات النفسانية وبين نفس النسب وهي الهيئات الحاصلة منها لا الهيئات
الحاصلة من النسب المخصوصة المذكورة كما نقل بعض المتاخرين عن الجمهور اما اولا فلان حصول الشيء في حيز او حصوله في
الزمان او في المكان بعيد جدا اذ الظاهر انه لا يحصل له بذلك هيئة اصلا وعلى تقدير الحصول ما ادعيتم ان الهيئات الحاصلة
من تلك النسب مختلفة بالجنس ولم لا يجوز ان يكون من جنس كان الهيئات الحاصلة بسبب احاطة الحدود بالمثلث والتربيع والهيئات الحاصلة

بسببه اوله الصانع عن ملكاتها متحد فيها واما ثانيا فلان المقولات النسبية لو كانت هي الهيئات الحاصلة من النسب
المخصوصة فالنسب المخصوصة التي هي عللها تكون من اي مقولة قوله سميت انفعاليات في الشفاء سمى القسم الاول انفعاليات
لانها تحدث منها انفعالات في الحواس والقسم الثاني انفعالات لسرعة زوالها مع ملائمتها لجنسه كما يقال للعليل انه يعدو
وسمى باسم الامر الذي هو في التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم كالمستعار له قوله وكذلك القول في
الالوان احتجوا بان من نظر في طوق الحمامة رآه مرة شقرا ومرة ارجوانية ومرة على لون الذهب
بحسب اختلاف امكنته فاذا بذلك بالقياس الى الطوق والى الشمس ولو كان اللون امرا حقيقيا لما كان كذلك
واجاب الشيخ عن هذا بان ليس المرئي من طوقها شيئا واحدا بل هناك اطراف من الريش ذات جهتين او جهات
لكل جهة لها لون ولكل جهة نسبة للجهة الاخرى بالقياس الى الناظر المستقبل على الوجه المذكور قوله ان ثبوت هذه الكيفيات
من جملة العلوم الضرورية غير مسلم اذ المحسوس هو ما في الحواس لا الامر الخارجي كما مر تحقيقه وسيصرح به المصنف
والمحسوس هو تلك الكيفيات فقط واذا لم تكن الكيفيات الخارجية محسوسة لم يعلم ثبوتها في الخارج بالحس ولا
نعلم بوجه ضروري غير الاحساس وهو ظاهر فكان الحكم بان ثبوتها في الخارج من جملة العلوم الضرورية نشا
من تصور ان ما يحس به هو الكيفيات الخارجية ثم ان الشيخ في الهيات الشفاء استدل على ثبوت الكيفيات المحسوسة
بقوله واما المذهب المبني على الجزء الذي لا يتجزى وعلى ان سبب حدوث الكيفيات اختلاف احوالها بحسب اختلاف
الترتيب والوضع الذي يعرض لها فكما فسدناه نغني عن اعادتها قولا كثيرا في رده بل نحن نعلم ان هذه الاجسام
والا الاسود منها اسود كيف كان شكله ووضعه والابيض ابيض كيف كان وضعه وكذلك قولنا في الطعوم والروائح
وانه لو كان يختلف بحسب وضع وترتيب فانه لولا خاصية لكل واحد من الاجسام المختلفة استحالات تخيل منها الحواس
تخيلات والانفعالات مختلفة قال بعضنا واما مذهب من قال ان هذه الكيفيات اشكال الاجزاء فانه يبطل
بانه لو كان المحسوس هو الشكل لكان يجب اذا لمسنا الشكل المحدد ان نبصر لونه فان الشيء الواحد من جهة واحدة يدرك
شيئا واحدا فاذا ادرك من جهة فالذي لم يدرك غير المدرك فيكون اللون غير الشكل قوله وهو غير مفيد هنا لان
فان غرض المص في هذا المقام ابطال المذهبين المذكورين في الشرح ومغايرة الاحساس كما في ... فانما يكون غير مفيد
لو كان غرضه بيان مغايرة كل واحد من افراد هذا القسم من الكيفيات مع الاشكال والمزاج وليس كذلك لان قوله
والمزاج لعمومها لا يدل على مغايرة كل واحد من افراده مع المزاج اذ لا يلزم منه مغايرة كيفيات الممتزجات
معه بل يدل على مغايرة الجنس حيث يكون احدهما اعم من الاخر قوله واما اللمس فلا حاجة الى ... ولا ... اللمس

يتوقف

يتوقف على جسم متكيف بكيفية الملموس وهو العضو اللامس فلو كان الامر كذلك لينبغي ان لا يحصل ذلك الجسم على الكيفية الملموسة وليس
كذلك فان له لا محالة مزاجا وهو كيفية ملموسة من جنس الحرارة والبرودة كما مر فان قلت جاز ان يكون الجسم المتوسط كيفية
ملموسة ولا يدرك لفقدان شرط ادراكه وهو تجدد الحصول قلت يجوز ان يكون الجسم الذي يتوقف عليه الشم ايضا رائحة ولا يدرك
لفقدان شرط ادراكه وكذا الحال في سائر الوسائط فلم يثبت خلوها عن الكيفيات المدركة قوله ومنها اوائل الملموسات فان قلت
لما ذا قيد المص المبصرات والملموسات بالاوائل قلت لان كثيرا من المحسوسات الثانية ليست من الكيفيات والمحسوسات الاوائل هي الكيفيات
ينفعل عنها الحواس ويكون لها في الحس اثر ان يقع اشباحها فيه وبالجملة هي المحسوسات بالحقيقة قال الشيخ في طبيعيات الشفاء المحسوس
بالحقيقة ما يدرك احساسه بواسطة محسوس اخر او بالعرض والمحسوسات التي ليست كذلك اما محسوسة بواسطة او بالعرض قوله فانها من باب الوضع قال
الشيخ في منطق الشفاء واما الخشونة والملاسة فانهما لم يكونا البتة من الكيف على انها كيفيات انفعالية فان الخشونة هي الاختلاف في الجسم
بان يكون بعضه ناتيا وبعضه غائرا وهذا من باب الوضع والملاسة استواء الاجزاء في الوضع والخشونة والملاسة من حيث هما كذلك امر
محسوس لا بواسطة كالحس المقادير والابعاد والاشكال فانه يحس بواسطة صلابة او لين او سواد او غير ذلك ولا يكون من جملة المحسوسات التي
يحس بهما فانه لا يعقل في الحس تاثير من جهة تحصيل الحال العارض لاجزائها التي هو الوضع الا لامر اخر هو ... اولين او حرارة او لون
او غير ذلك فان كانت الخشونة والملاسة يحس بهما بالحقيقة بلا واسطة فتلك الحال غير الحال العارض لهما من اجزائها وهو الوضع ويكون
تلك الحال كيفية قوله يتضمن التعريف فيه بحث اذ الخفي انه يستفاد من الحس معرفتهما بوجه والغرض من التعريف معرفتهما بوجه اخر غير
الوجه المستفاد من الحس فلا يكون الاحساس مغنيا عن التعريف ثم الشيخ عرفهما في الشفاء تعريفا ذكره في الكتاب وعرف الحرارة بحدود بانها
كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق واجزاء لاحداثه حصرا عنها الجمع المتجانسات وتفريق المختلفات والا يكرر هذا التعريف المذكور
في الشفاء قوله قال ابو هاشم فيه قولا لا مهدا انما يتم لو كانت البسائط العنصرية باقية بالفعل في المركبات وتدرك ... فيها
فانها حتى حدثت صورة نوعية في مادة يزول العنصر المذكور ويبطل الجسم الذي له الصورة الزايلة الحرارة كما نقلا السلطان علم
والعلامة وكذا الحال اذا حصلت الصورة الخطية مثلا الماء فانه يزول عنها الصور العنصرية واما القائلون ببقاء الصور
العنصرية الصورة زوال المادة بعد حدوث صورة اخرى فيها فالحكم بجهالة الصور العنصرية في ذلك الحكم ... فلا
ان يقال لا حرارة في المركبات قد تحلل في اللطافة والكثافة في اللون لا حرارة لطيفة ... ولا اجزاء كثيفة ... وذلك في
ثم لا يحلل ... فيما ... لطافة الاجزاء وكثافتها كان يكون بعضها اقرب من المحيي من بعض اخر ويكون المحي
في بعض الجوانب اقوى منه في الجانب الاخر ولا اختلاف في ذلك الا ... المعلل شيئا قوله والعرف له وجها او وجه
ذلك ان المص عرف الحرارة بالكيفية الجامعة للمتشاكلات المفرقة للمختلفات ولا يصدق هذا التعريف على الحرارة المستفادة من

من الكواكب والا على الحرارة الغريزية ولا على الحرارة التي توجبه الحركة فان شيئا منها لا يتوقف على اجزاء المركبات فلا يصدق اطلاق الحرارة العرضية على
المذكور عليها فاطلاق الحرارة عليها لا يكون بالمعنى المعروف الذي هو المذكور وكان منشأ الاشكال ان الحرارة ما ذكر من الحمى ومن تعريف الحرارة
على سبيل الحكاية واعتبر لفظ الحرارة بازاء معنى شامل للامور المذكورة جميعا والظاهر ان تعريف الحرارة لاثبات حكم الحرارة الشاملة للامور المذكورة
وكيف يكون ثابتا حكمها مع انه لا يوجد في اكثر اقسامها ما اثبت له **قوله** كيفية تقتضي سهولة التشكل يعني ان هذا التعريف غير مطرد اذ الهواء رطب
انه لا ينفصل بعضه وبرية حكم الشيخ بان الملازم لبعض الاجسام الرطبة الجوهر الشكل فانه ينفصل الاستقصاء من طبقات الشفاف ومع بعض الا
الرطبة الجوهرية هو الملاصقة والملازمة لا يمس جزء كالماء فالرطوبة ان الرطوبة حينئذ يتماسك بين ان الجسم كلما كان ارق كان اقبل للانفصال
واستمسكا لا سيما ومما كان اغلظ كان اشد والكثيف لا ينفصل والالطف المجرد اذا عرضه الانفصال سلم الاصبع اقيل للزوم الطيف و
والعسل فاذن هذه الحالة ليس من جهة الرطوبة من الرطوبة اشد لزوما والتصاقا بل هذا الامر للكثافة والغلظة اذا اقترن بالرطوبة
الرطوبة والتجدد مطرة الشكل للزوم سهولة الترك بصعوبة الامساك كان اليابس يلزمه الثابت ايضا واقل من الشكل مع معا في **قوله**
قوله لان الهواء رطب بهذا المعنى في هذا الطبل اما اولا فلانه منقوض بالحرارة لحرارته فيما بين تلك الهواء الحار المجاور لو كانت الحرارة محسوسة
حرارة الهواء الساكن محسوسة لكان الهواء محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنون ان الهواء الذي بين السماء والارض خلاء صرف
جاز ان يكون حرارة الهواء عرضا فلا يكون كحرارته لا حرارة فانها لازمة فطعا فلو كانت محسوسة لوجب ان تحس دايما فلما اذا الحرا
على الهواء صار الهواء باردا فلا وابرودة والقرب ايضا محسوسان فلو لم الاحساس بهما كانت ومعود الجدود واما ثانيا فلو ان يكون عدم الا
برطوبة الهواء المذكور لفقدان شرط الاحساس وهو تجدد ورود المدرك على القوة الا كان ادراك عدم حرارة ايضا كذلك لا يرى انه بعد ان
على التوسل من الحرارة والبرودة بعد حين لم نجد بعد جرد كذلك اصلا **قوله** وقد قال الشيخ في الهيئة فصل الاستقصاء بان الرطوبة من الملموسات
الاول حيث قال في الكيفيات الملموسة الاول هي الاربعة ثم في اثبات اراد الشكوك استدل على ان الرطوبة غير محسوسة بما نقل عن الامام
وسماه شكا حاصله قال قولنا ان الرطوبة سهل القبول والترك مع على سبيل الحصر ولا السهل والصعب امكان ان يكون من المضاف وليس الرطوبة
من المضاف ولكن يجب ان يعلم ان الرطوبة هو الذي كان مانع في طبائع البدء من قبول الشكل والانحصار والانفصال وعن رجعه مع زوال القاسر لحفظه
الجهة الى لسان يحركها والشكل به ان يتشكل الطبع به واليابس هو الذي في طباعه مانع الا ان في طباعه امكان فهو لذلك عند
تكلف بحسم القاسر اياه فيكون نسبة الرطوبة من هذا الوجوه من حيث هو كذا الى اليبوسة نسبة الامر العدمي الى الوجودي فيكون الاحساس
بالرطوبة ليس الا ان يرى مانع ومقاومة واليبوسة ان يرى مانع ومقاومة هذا كلامه ويفهم منه ان الرطوبة ليست من الملموسات الاولية
وليس فيه التوقف بينهما لكن الشيخ مراده ان الرطوبة المحسوسة البلة فصل الاستقصاء قبل التصريح بان الرطوبة من الملموسات الاول قال
ان الرطوبة قد تقال للبلة وقد تقال للكيفية كلامنا في رطوبة الكيفية لا وجه ما اشار اليه فاطبعوا شيئا من ان الرطوبة المعنى المذكور

غير محسوس لكن ليلزمه كيفية محسوسة بدل المعنى المحسوس عليها وهي الرطوبة الحقيقية فانه قال فيه واما الرطوبة واليبوسة والصلابة
واللين فنحن امرنا نظرنا اما ان يكون هيئة هي بها استعداد في ان سهولة تشكل سهل وادية الى ان اسر والعسكر او يكون امرا اخر
وهو يتبعه موجود فحصل ونزيد هذه الكيفية ويكون انا نحس من جهة الامر الاخر حتى يكون هذه الكيفية دليلا على ذلك الوجود الاخر
ثم بين بيان طويل ان الاول غير محسوس بالذات وقال فاذن المعنى الذي نحس به انا نكان لابد من معنى نحس فانه هو غير ذلك الاستعداد وان
كان يقارنه ويكون معه وغير نفس حركة الانعكاس وغير الانفعال فان احد هذه عدم والاخر مثل لحركة لا من باب الكيف والثاني من جنس
الكيفيات التي في الكمال دون الكيفيات الانفعالات والذي يقع في هذا الجنس من المعنيين المعتبرين في الرطوبة واليبوسة هو ما نحس منها
والذي يقع في الهيئات الاخرى من باب القوة واللاقوة مما لا نحس منها مثلا رماد والحالة ذهب الشيخ الى ان الرطوبة بالمعنى
المذكور غير محسوس بالذات هو الرطوبة بالحقيقة فلا تناقض بين كلاميه والظاهر ان المص اراد بالكيفية المقتضية لسهولة التشكل ذلك الامر
المحسوس ولذلك عد هامن الكيفيات المحسوسة **قوله** من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة فقد اختلفوا في الثقل والخفة فذهب فرقة الى انهما
من مقولة الكم وورد الشيخ في منطق الشفاء وذهب فرقة اخرى الى انهما من مقولة الكيف ثم افترق الفرقة الثانية فقال بعضهم من
القوة واللاقوة ومال اليه الشيخ لكن اشترط دخولهما في هذا الباب بان يكون القوة الفعلية داخلة فيه وقال الاخرون انهما من الانفعالات
والانفعالات وقد اخرجهما الشيخ عن هذا الباب في حصر الكيفيات على الوجه الذي ذكره في طبيعيات الشفاء بانهما من المحسوسات او لطف انكر
وقد عرفت ما نقل في الحس والملامسة ان ما دخل في هذا الباب هو المحسوس بلا واسطة وعد المص اول الملموسات من هذا الباب وحصر في الكيفيات
الاربع المذكورة شعر بخروجهما عنه وكان ذكرهما في الباب المذكور بواسطة انهما من جملة ما في الملموسات التي اشتهرتا بالقوة واللا
شهرة ايها **قوله** اي كيفية بحسبها ذلك الجسم مقتضيا لحركة ما يوجبه الى حيث يصل الى الجهة العلو فانها هي الحقيقية الى يصح ان
يكون مقصد الخفيف المتحرك بالطبع لا مقعر الفلك فيقتضي طبعه ان يصل الى الجهة الفوق غاية الامر ان يكون لا ما نعا عن
وصوله الى ما تقتضيه طبعه فلا تتحرك في طبعه الشيء الخفيف المطلق هو الذي في طبعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز
ويقتضي طبعه ان يقف طالبا لحركته فوق الاجرام كلها هذا كلامه وهو موضع ما ذكرناه **قوله** ان يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط ان المراد بالمحيط هو الفلك المحدد للجهة فانه الذي تحت كرويته لا فلك القمر ويسقط ما
اورده صاحب الغير على ذلك من ان الثقيل الاضافي على هذا التقدير يقطع من جهة العلو الى محدب الارض لو لم يمنعه مانع
والخفيف الاضافي يقطع من المركز الى مقعر ان لو كان فيه على الاجسام كلها لو لم يمنعه مانع ولا يخفى في ان كل واحد
منهما اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان فرضنا انه يجب ان يكون مركز العالم على محدبها فانه يتحرك بطبعه الى ان يصل محدب
مقعر الهواء عن سطحها فان الثقيل وان كان اضافيا لا يتحرك بطبعه من المركز الى المحيط اصلا فاذا خلي الثقيل المضاف وطبعه لطلب
مركز ثقله على مركز العالم وحيث اذا خلي الثقيل المطلق وطبعه يرسب في الثقيل المضاف لانه احق بالمركز ويلزم من ذلك طفو

الثقيل المضاف على الثقيل المطلق كما سبق **قوله** اتم ان المضاف يطفو على المطلق والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز
والخفيف مطلقا يطلب المحيط الا انه على كل ان الثقيل المضاف يطلب المركز بالطبع كان حيز الطبيعي عند المركز كان حيز الثقيل
المطلق عنده فلا يكون الماء فوق الارض في حيز الطبيعي ولكونه ميلا الى المركز عند حصوله فوقه والخفيف المضاف يطلب المحيط
بالطبع كان حيزه الطبيعي هناك كما ان حيز الخفيف المطلق هناك فلا يكون الهواء الواقف تحت النار في حيزه الطبيعي ولكونه
ميلا الى المحيط حين كونه تحتها نعم مع وجود الارض يقف الماء فوقها بالضرورة ومع وجود النار يقف الهواء تحتها كذلك والبعد
الزام ذلك **قوله** ما لم تقم به حقيقة الحادث فهو على قياس الحركة الذاتية والعرضية فيه تحقيق اذ المتحرك بالعرض كالمحمول
في الصندوق ينتقل من حد الى حد اخر فكيف لا يقوم به الحركة بل حركته محسوسة ويكون اشتماله في الاين الغير الحقيقي بما نسبه
واما الميل المقتضي لحركة في الخلاف في المحاور لانه بخلاف الحركة الذاتية فان الميل الذي منشؤه في المتحرك فيتناول واعلم
ان الميل ان كان ثابتا من مبدأ لحركة الى منتهاها لكن يختلف ميلا الى الشدة في الحركة الطبيعية والى الضعف في الحركة القسرية
اختلافا اخر يحافظه ثبات من وجه وتغير وتجدد من وجه اخر ولذلك صح ان يجعل واسطة المتغير الثابت على ما نسب
اليه المعلم بقوله باعتباره **قوله** فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا لا يمتنع اجتماعهما فيه تحقيق
المتحرك بالعرض ميلا كما عرفت له هو متحرك بميل يحاذيه فلا يمنع ان يجتمع فيه ميلان ولا يحتاج لتعدد الميل بالذاتي **قوله**
المثال قد يتخلف عنه الاثر عن ميل او يتخلف عنه الاثر لم يكن السبب قريبا فان السبب الاول احد ويتخلف عن المعلول فلا تجا
تتوقف المعلول على امر اخر ودلك الاثر يحصل بينه وبين المعلول فلا يكون السبب القريب كونه او لو توقف على شرط كان مع ذلك
الشرط قريبا لا بعد ولكنه لو توقف على الارتفاع مانع كان حال ارتفاعه قريبا لا قبله **قوله** اقوى الميل الذاتي يجوز ان يكون
مستفادا من القاسر وهذا انما يرد لو اراد صاحب الغير بقوله لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم
في حالة واحدة مقتضيا بالذات لحركة الى جهتين ان يكون ذلك مقتضى ذات المتحرك وهو غير ما لظاهر انه اراد انه يلزم ان يكون
ذات المتحرك مقتضيا لحركة الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة سواء كان ذلك الاقتضاء حاصلا في الذات من خارج او لا كان ذلك
من القاسر اذ المدافع ليس هو ضد المدافعة لما يقابلها **قوله** انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب فيه تحقيق اذ الميل هو المعاوقة
المحسوسة وهنا يتخالف المعاوقة في الحلقة المذكورة فكيف يكون فيها ميل الى جهة جذب الجاذب ولكن ان يقول الحلقة احد من الجاذبين
في الحلقة المقرونة بتحريك طبيعتها لان تحرك الحلقة الى جهة الجاذب فان القاسر يحرك طبيعة المقسور الى حد ميلا وحركة في المقسور الى جهة مقتضى
القاسر كما حقق في موضعه فاذا لم يكن مانع من ذلك يحدث طبيعة المقسور المنجر ميلا وحركة في الجسم المقسور وان كان مانع في
الصورة المذكورة كان تحريك الجاذب الاخر المساوي للجاذب الاول في القوى تحرك طبيعة الحلقة الى جهته كما الى جهة الجاذب الاخر
للجاذب الاول فيتعارض التحريكات ولا يحدث طبيعة الحلقة الفتور ميلا وحركة فيها **قوله** كاعتماد الثقيل الى جهة السفل
من جهة ان اعتماد الثقيل الى جهة السفل اذ كان ازما للثقيل الى جهة الفلك كله عنه لكنه قد ينفك عنه حين اعتماد الثقيل الى جهة العلو
فلو فرض باعتبار ذلك **قوله** وعند اخرين انه بعد الكلام الى اخره ليس الى ضعفه فان حاله الاعتماد الحس عنده اخلاء الجمهور من
ولا ميسر وكذا التولد الاشياء المذكورة من الاعتماد عند غيرهم والجمهور لا يميزون ثم تم بعون الله تعالى وحسن توفيقه وكرمه صلى الله

بلغ مقابلة هذا الكتاب من اوله الى اخره على حسب الطاقة
البشرية صح والله الحمد والمنة

١٧١